Orbis Biblicus et Orientalis 194

Jean-François Lefebvre

Le jubilé biblique

Lv 25 – exégèse et théologie

Editions Universitaires Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg

La mise en pages a été réalisée par l'auteur

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 3-7278-1440-3 (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53051-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Avant-propos

Le présent travail a été commencé à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem lors de l'année académique 1996-97, à un moment où l'on parlait beaucoup du jubilé de l'an 2000, encore à venir. Le jubilé de l'an 2000 est maintenant loin derrière nous mais l'intérêt de Lv 25 pour la recherche exégétique et théologique demeure. Une partie de l'ouvrage aujourd'hui publié a été présentée comme mémoire à l'École Biblique, et l'ensemble comme thèse de doctorat en théologie, sous la direction du professeur Adrian Schenker. La thèse a été acceptée par la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse en sa séance du 20 juin 2000, sur proposition de Messieurs les professeurs Schenker (1er censeur), Uehlinger (2ème censeur), et Bédouelle (doyen).

Ce livre est une version remaniée de la thèse afin de tenir compte d'une part des remarques des correcteurs et d'autre part de certains éléments bibliographiques qui m'avaient échappé ou qui ont paru depuis. Je pense notamment à l'important commentaire de Jacob Milgrom achevé de publier en 2001.

Le Professeur Adrian Schenker, o.p., a accepté de diriger cette thèse. Son suivi attentif et l'intérêt constant qu'il a porté à mon travail ont été pour moi un précieux soutien dans cette œuvre de longue haleine. Qu'il en soit ici vivement remercié.

Je remercie également le P. Jean-Michel de Tarragon, o.p., qui a suivi mon mémoire à l'École Biblique de Jérusalem, ainsi que la communauté du Couvent Saint Etienne, qui m'a accueilli pendant un an à Jérusalem et m'a toujour facilité l'accès à sa bibliothèque.

Mes remerciements vont encore à Christoph Uehlinger qui a accepté de publier ce travail dans la collection OBO.

Ils sont nombreux tous ceux et celles qui m'ont aidé d'une manière ou d'une autre pour les relectures, les index et autres travaux, ou tout simplement par le soutien de leur amitié. Merci à eux aussi.

Merci enfin à l'Institut Notre-Dame de Vie qui m'a permis de consacrer tant d'années à des études bibliques. C'est à ses membres, ainsi qu'aux étudiants du Studium de Notre-Dame de Vie, que je dédie ce livre.

Venasque, avril 2003 *Jean-François Lefebvre*

Table des matières

Introduction

Le jubilé biblique fascine et interroge. Malgré les siècles qui nous en séparent, son actualité ne semble pas démentie : les problèmes économiques et sociaux récurrents qu'il affronte sont de toutes les époques et son exemple est aujourd'hui invoqué pour alléger le poids des dettes entre pays ; des chrétiens y cherchent l'enracinement scripturaire de ces rendez-vous réguliers qui ont pris son nom, où la faveur divine est proposée à chacun pour rassembler une communauté renouvelée ; intégré dans un *corpus* législatif, il intrigue les juristes[1] ; et bien sûr, il passionne les biblistes.

1 Les centres d'intérêts variés de la recherche actuelle

Parmi les études de ces dernières années sur le jubilé biblique, les centres d'intérêt sont divers et les questions nombreuses. Son histoire, par exemple, est difficile à reconstituer. Pour les uns, il est le point d'aboutissement d'un long processus qui s'efforce de rendre plus efficace les lois sur l'esclave hébreu et d'unifier les différentes dispositions concernant la « septième année »[2]. Pour d'autres il remonte aux origines d'un Israël nomade vivant selon les règles de la solidarité mais, remanié par des prêtres en exil, il devient un programme de restauration exprimant une vision du monde particulière[3]. Pour d'autres encore, il est une belle utopie construite de toutes pièces dans le seul but de montrer le chemin en vue d'une société plus juste[4], ou encore une loi venant des exilés à Babylone pour faire valoir leurs droits de propriété foncière en prévision du retour[5]. Son genre littéraire est aussi difficile à

---

1 « Le jubilé dessine une figure paradoxale et par certains aspects révolutionnaire ». François OST, « Vous sanctifierez la cinquantième année. Réflexions sur le temps racheté », *Bible et droit*. L'esprit des lois (éd. Françoise MIES) (Le Livre et le Rouleau 12 ; Namur – Bruxelles 2001), p. 46. – Lorsque nous mentionnons un auteur, nous indiquons la référence complète de l'article ou de l'ouvrage lors de la première citation et la référence abrégée par la suite.

2 Cf., par exemple, Niels Peter LEMCHE, « The Manumission of Slaves, the Fallow Year, the Sabbatical Year, the Jobel Year », *VT* 26/1 (1976) p. 38-59.

3 C'est la thèse de Fager. Voir ci-dessous, p. 8.

4 Cf., par exemple, Yairah AMIT, « The Jubilee Law. An Attempt at Instituting Social Justice », *Justice and Righteousness*. Biblical Themes and their Influence (ed. H. G. REVENTLOW – Y. HOFFMAN) (JSOTS 137 ; Sheffield 1992), p. 47-59.

5 Cf. Francesco BIANCHI, « Das Jobeljahr in der hebräischen Bibel und in der nachkanonischen jüdischen Texten », *Das Jobeljahr im Wandel*. Untersuchungen zu Erlassjahr- und Jobeljahrtexten aus vier Jahrtausenden (Hrsg. Georg SCHEUERMANN) (Forschung zur Bibel 94; Würzburg 2000), p. 87. Pour une histoire de la recherche récente sur la question de l'origine historique de Lv 25 et ses relectures, on se reportera aux p. 82-89.

déterminer : s'agit-il d'une loi sociale ou d'une loi cultuelle, ou les deux ensemble, ou s'agit-il justement du genre littéraire de l'« utopie », au sens technique du terme[6] ? À cela s'ajoutent des problèmes d'interprétation qui font toujours l'objet de débats entre les exégètes[7] : l'année jubilaire est-elle une quarante-neuvième année (donc une année sabbatique) ou une cinquantième année[8] ? Les dispositions sur l'esclave en Lv 25 contredisent-elles celles du Code de l'Alliance et celles du Code Deutéronomique ? Les remplacent-elles ?

C'est ainsi que, parmi les publications récentes sur le Lévitique, le ch. 25 a connu un regain d'intérêt depuis quelques années. Deux lignes de recherche ont été privilégiées :

1. Le débat autour de la formation du Pentateuque ayant remis en cause les thèses traditionnellement admises de la théorie documentaire, un intérêt nouveau s'est manifesté pour la loi, qui justement était au cœur de la théorie de Wellhausen[9]. Dans le cadre des rapports entre le Code de l'Alliance, le Code Deutéronomique et la Loi de Sainteté, on s'est donc efforcé de dégager les rapports mutuels entre Ex 21 et 23, Dt 15 et Lv 25. La libération de l'esclave hébreu a ainsi suscité de nombreux travaux[10].

2. Beaucoup se sont également attachés à explorer les rapprochements possibles avec la législation des pays environnants, surtout la Mésopotamie, les progrès de l'assyriologie permettant de faire revivre tout un monde largement ignoré jusqu'au 19ème siècle[11].

---

6 Cf. le deuxième sens du mot donné dans le dictionnaire *Petit Robert* : « 2° (1710). *Didactique*. Plan d'un gouvernement imaginaire, à l'exemple de la République de Platon. *L'utopie de Fénelon dans le Télémaque* ». Le mot « utopie » vient du titre d'un livre de Thomas More, *Utopia*, forgé à partir du grec et siginifiant « sans lieu ».

7 La bibliographie sera discutée dans le cours de cette étude, au fur et à mesure que ces problèmes seront abordés.

8 Cela conditionne pour une part la réponse à la question : le jubilé est-il réaliste ou non ? L'un des articles les plus récents sur le jubilé, par exemple, précise d'emblée que le jubilé est irréaliste parce qu'il prévoit deux années de jachère consécutives. Cf. Calum CARMICHAEL, « The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt », *Bib* 80 (1999), p. 224.

9 Cf. Jean-Louis SKA, « Le Pentateuque : état de la recherche à partir de quelques récentes 'Introductions' », *Bib* 77 (1996), p. 245-265, notamment p. 251-252.

10 Pour n'en citer que quelques-uns, à titre d'exemples : Sara JAPHET, « The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws », Studies in Bible (ed. Sara JAPHET) (Scr Hie 31 ; Jerusalem 1986), p. 63-89 ; Innocenzo CARDELLINI, *Die biblischen "Sklaven" – Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts*. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte (BBB 55 ; Bonn 1981) ; Gregory C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOTS 141 ; Sheffield 1993) ; John van SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », *ZAW* 108 (1996), p. 534-546.

11 Cf. Parmi les articles les plus récents : Lucien-Jean BORD, « Le droit de rachat des gages. Étude juridique de Lv 25 et de ses parallèles », *RHDroit* 75/2 (1997), p. 193-213 ; le ch. 8 de l'ouvrage de Moshe WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem 1995; 1st ed. [hebr.] : Jerusalem 1985) est consacré à ce sujet : « Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their Ancient Near Eastern Background » (p. 152-178).

Ces deux perspectives sont parfois utilisées de façon complémentaires, comme dans les monographies de Cardellini et de Chirichigno[12].
Bien souvent, dans la littérature sur Lv 25, qu'il s'agisse de commentaires du Lévitique ou d'études plus précises, les hypothèses formulées quant à la critique des sources ont une grande importance. Le commentaire de Elliger, paru en 1966[13], eut à ce sujet un retentissement considérable[14]. Il est révélateur, à ce propos, que la recherche très fouillée de Cardellini (1981) consacrée aux lois bibliques sur l'esclave à la lumière du droit cunéiforme s'achève sur une histoire du développement de ces lois et un essai de datation des textes[15].
Douze ans plus tard, l'étude de Chirichigno sur l'esclavage pour dettes dans la Bible et dans l'Ancien Orient aborde les questions de manière sensiblement différente. Tout en gardant une perspective historique, puisqu'il s'efforce de chercher à préciser, outre le sens, le *Sitz im Leben* des lois bibliques sur l'esclave[16], Chirichigno ne peut que constater dans son introduction le désaccord actuel quant à la datation des textes, notamment à propos de l'année sabbatique et du jubilé[17]. Certains en arrivent à douter que l'on puisse un jour arriver à des résultats déterminants dans ce domaine[18]. Aussi Chirichigno ne s'intéresse-t-il pas d'abord à l'histoire de la rédaction dans les chapitres qu'il consacre aux lois bibliques concernant l'esclavage pour dettes. Après avoir défini le contexte, la forme littéraire et la structure des textes, il en propose une exégèse[19]. Cette approche exégétique est également celle des deux articles récents de Schenker, dont l'un s'appuie d'ailleurs sur la recherche de Chirichigno[20]. Enfin, il revient à Luciani d'avoir tenté très récemment la

---

12 Voir plus haut, n. 10, p. 2.

13 Karl ELLIGER, *Leviticus* (HAT 4 ; Tübingen 1966).

14 Citons seulement deux exemples, où Elliger est cité comme référence pour l'histoire de la rédaction en Lv 25 dans des articles récents : Arndt MEINHOLD, « Zur Beziehung Gott, Volk und Land im Jobel-Zusammenhang », *BZ* 29 (1985), p. 252-253 ; Innocenzo CARDELLINI, « 'Possessio' o 'Dominium Bonorum' ? Riflessioni sulla proprietà privata e la 'rimessa dei debiti' in Levitico 25 », *Anton* 70 (1995), p. 342.

15 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 357-376.

16 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 17.

17 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 23.

18 « Les résultats sont parfaitement contradictoires et n'apportent pas grand chose quant à la compréhension du chapitre ». LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 10, p. 460. Cf. également CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 26.

19 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 28-29 et 186-343.

20 Cf. Adrian SCHENKER, « Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr, das *dominium terrae* in Ex 23,10f und Lev 25,2-12 », *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (Hrsg. Hans-Peter MATHYS) (Neukirchen-Vluyn 1998), p. 94-106 ; id., « The Biblical Legislation on the Release of Slaves : the Road from Exodus to Leviticus », *JSOT* 78 (1998), p. 23-41. Ces deux études sont reprises dans id., *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn

première « étude stylistique et littéraire de l'ensemble du chapitre, dans son unité et sa cohérence »[21]. Nous y reviendrons. Révélateur encore de ce changement de perspective, le commentaire de Milgrom, le plus récent à ce jour, affirme que le chapitre coule « logiquement et de façon cohérente »[22]. Avant d'aller plus loin, nous voudrions rendre compte des travaux de deux de nos prédécesseurs, qui ont réalisé les études les plus étendues sur notre sujet. Parmi les monographies en effet, deux ouvrages ont été consacrés au jubilé biblique au cours des cinquante dernières années : celui de Robert North[23] et celui de Jeffrey A. Fager[24]. Nous allons maintenant brièvement en exposer la substance, en relevant leurs apports mais aussi leurs limites.

2 Les travaux de North et de Fager

Dans ce rapide parcours des monographies de North et de Fager, nous nous attarderons davantage sur le livre plus récent de Fager. Celui de North, datant déjà de plus de quarante-huit ans, témoigne d'une problématique aujourd'hui un peu dépassée, même s'il reste précieux par l'histoire de la recherche très méticuleuse réalisée par l'auteur sur les points qu'il a étudiés[25]. Cela nous permettra un premier contact avec le texte et les questions qu'il soulève.

2.1 Robert North : Sociology of the Biblical Jubilee

À la fin de son ouvrage, North reconstitue le processus qui a conduit à l'élaboration de Lv 25[26]. C'est là l'aboutissement de son interprétation. L'origine de la loi est à chercher, selon lui, dans le Code de l'Alliance, où l'esclavage du serviteur hébreu (légitime uniquement pour raisons économiques selon l'auteur) est limité à six ans (Ex 21,2). « En théorie

---

Studien (OBO 172 ; Freiburg – Göttingen 2000), respectivement p. 123-133 et 134-149. La seconde étude fait référence à l'ouvrage de Chirichigno.

21 Didier LUCIANI, « Le jubilé biblique dans Lévitique 25 », *RTL* 30 (1999), p. 456-486. Sa démarche est assez typique d'une nouvelle approche : « Au-delà des aléas du processus historique et des reconstitutions hypothétiques que l'on peut en faire, y a-t-il une logique interne qui préside au regroupement et à l'agencement de ses différents matériaux législatifs au sein d'une unité sémantique ? » (p. 464).

22 Jacob MILGROM, *Leviticus*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3 ; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland ; Vol. A, 1991; Vol. B, 2001), p. 2150.

23 Robert NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee* (AnBib 4 ; Roma 1954).

24 Jeffrey A. FAGER, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*. Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge (JSOTS 155 ; Sheffield 1993).

25 La mise à jour publiée par North en 2000, si elle tient compte des travaux récents, garde les mêmes têtes de chapitre et ne consiste pas en une nouvelle étude faite avec une nouvelle perspective. Cf. Robert North, *The Biblical Jubilee... after Fifty Years* (AnBib 145 ; Roma 2000). Nous nous baserons essentiellement sur l'ouvrage de 1954, en signalant à l'occasion les points où North a pu évoluer.

26 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 191-212.

suffisamment humaine », la loi est « en pratique irréalisable »[27] : les causes de la défaillance économique n'ayant pas disparu, l'esclave est exposé à retomber aussitôt dans les mêmes problèmes (cf. Jr 34,11), et incité en fait à préférer un esclavage à vie à l'aventure d'une existence indépendante (Ex 21,5-6). Aussi le Deutéronome lui adjoint-il une mesure complémentaire : l'esclave ne doit pas être renvoyé les mains vides mais muni d'un don en nature susceptible de faciliter sa réinsertion dans la vie économique (Dt 15,12-18). La mauvaise volonté des propriétaires, dont Dt 15,18 se fait l'écho, empêche là encore le succès de la loi, faisant de la libération un cadeau empoisonné pour l'esclave. D'où la dernière amélioration que représente Lv 25 : l'année sabbatique permet à l'esclave volontaire d'avoir l'usufruit de la terre qu'il cultive pour son propriétaire, terre qu'il avait autrefois donnée en gage pour dette.

Cette année sabbatique semble être, dans l'esprit de North, comme le terme d'un long apprentissage de l'agriculture après l'arrivée en Terre Promise, pour les propriétaires tombés en servitude pour dettes du fait de leur incompétence[28]. Si l'expérience de l'année sabbatique est concluante, alors l'esclave peut sortir libre et de nouveau propriétaire : il a montré sa capacité à mener une exploitation indépendante. Dans le cas contraire, sa libération, accompagnée du retour dans son patrimoine, n'intervient qu'à la cinquantième année. Même si l'esclave lui-même pourra difficilement profiter d'une liberté acquise si tardivement, ses descendants, eux, forts de l'expérience de leur ancêtre, pourront permettre à la famille de prendre un nouveau départ.

Par ailleurs, la critique littéraire prouve, selon North, que la notion même de jubilé est le noyau ancien d'un chapitre légal par ailleurs incohérent. On y retrouve les mêmes éléments socio-économiques que dans Ex 21, Dt 15, Ne 5, Is 5 et Amos. Pour cet auteur, les dispositions des v. 35-54 sont des développements dus à des gloses de scribes ayant ressenti la nécessité d'expliquer la formule rare כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ du v. 35[29]. Le jubilé peut alors être défini comme « la coordination d'une pratique déjà existante liée à la faillite, dans laquelle la septième année fait place à la cinquantième comme norme »[30]. La loi fait la synthèse des différentes mesures liées à la fois au problème de l'endettement[31], à celui de la sauvegarde du patrimoine familial et à la vénération du chiffre sept. L'année sabbatique recouvre donc les diverses occurrences de « septième année » que l'on rencontre dans le Pentateuque : Ex 23,11 (année de jachère), Ex 21,2 et Dt 15,12 (libération de l'esclave hébreu), ainsi que Dt 15,2 (année de la remise des dettes, qui est aussi une année de lecture solennelle de la loi en Dt 31,10)[32].

---

27 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 156.

28 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 207.

29 P. 145. L'auteur donne ailleurs son hypothèse sur une chronologie relativement précise des différents ajouts au noyau initial. Cf. NORTH, *Sociology*, p. 210-211.

30 NORTH, *Sociology*, p. 204.

31 La loi elle-même ne parle pas de remise de dettes. Flavius Josèphe, le premier, parlera explicitement de remise de dettes, rendant explicite, selon North, ce qui était implicite dans la loi (NORTH, *Sociology*, p. 84).

32 North est conscient des problèmes posés par une telle identification, mais l'alternative est selon lui plus « embarrassante » pour l'exégète : en dissociant ces différentes dispositions, elle conduit à sous-estimer les principes profonds qui les sous-tendent (NORTH, *Sociology*, p. 185).

Le jubilé n'est autre que « la septième *šemiṭṭâ* » (p. 85 ; cf. Dt 15,2). Pour North, cependant, le jubilé n'est pas une mesure universelle proclamée pour tous au même moment mais une libération qui intervient au cinquantième anniversaire de l'entrée en servitude, celle-ci variant selon les cas. De même, l'année sabbatique n'est pas universelle[33]. En qualifiant la septième année d'Ex 23,10 de « sabbat pour le Seigneur » (Lv 25,3), l'auteur de Lv 25 donne par ailleurs un tour religieux à ce qui n'était à l'origine qu'une pratique tribale[34].

Contrairement à l'ensemble des commentateurs, North remarque que la loi ne parle nullement d'une réitération, pas plus pour l'année sabbatique que pour le jubilé[35]. Prévue comme une mesure ponctuelle à l'origine[36], applicable dès l'entrée en Terre Promise, la loi fut ensuite gardée dans le corpus législatif d'Israël comme véhiculant un principe dont la validité reste permanente : elle devint l'expression d'un idéal (*a legislated ideal*[37]). De telles lois, destinées plus à présenter un esprit qu'à prescrire des actes concrets, ne sont pas étonnantes dans un régime théocratique. Ceci est d'autant plus vrai en Orient où les réalités les plus abstraites sont toujours présentées sous une forme concrète. L'auteur compare alors la remise de la terre après « sept fois sept ans » aux « sept fois sept fois » de Mt 18,22[38].

Pour North, il est impossible de savoir si la loi du jubilé a été véritablement appliquée, même si, remarque-t-il, « ce serait la chose la plus intéressante que l'on puisse dire sur le sujet »[39]. L'absence d'allusion à une catastrophe économique ne prouve rien : vraisemblablement, selon North, beaucoup des fermiers tombés en esclavage avaient dû déjà être rachetés par des parents plus prospères[40]. Quant à l'observance de l'année sabbatique, les données sont contradictoires aussi bien dans les deux Livres des Maccabées (1 M 6,49.53 ; 2 M 13,18-23) que dans Flavius Josèphe[41]. La loi garde cependant aujourd'hui une valeur au plan théologique : l'appropriation divine de la terre, et le souci des familles, subordonnent les acquisitions de propriétés individuelles au bien commun.

---

33 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 206-207. La position de North a depuis évolué sur ce point : il affirme désormais que le jubilé est bien une mesure universelle, mais maintient que la septième année de Ex 23 est une mesure sociale liée à un cycle propre à chaque champ. Cf. NORTH, *Biblical Jubilee*, p. 19.24.30.

34 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 207

35 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 207.

36 North n'hésite pas à faire remonter cette origine à Moïse lui-même : « There is no internal motive against ascribing this achievement substantially to the lawgiver par excellence canonized by tradition » (NORTH, *Sociology*, p. 211).

37 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 210.

38 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 210.

39 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 1.

40 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 209.

41 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 86, et l'analyse plus détaillée de cette question complexe dans, « Maccabean Sabbath Years », *Bib* 34 (1953), p. 501-515. André Caquot sous-estime la difficulté d'interprétation de ces données, et notamment des affirmations de Josèphe, lorsqu'il s'appuie sur elles pour affirmer qu'il est « hors de doute que le règlement de l'année sabbatique a été mis en pratique ». Cf. André CAQUOT, « Le jubilé biblique », *Jubilé... Jubilés*. Actes du colloque tenu à Angers les 1-2-3 mars 2000 (éd. Lucien-Jean BORD – David HAMIDOVIĆ) (La tradition biblique ; Paris 2001), p. 22.

Par l'étendue de sa bibliographie (près de 900 titres), le travail de Robert North est un excellent état de la question en 1954, qui fait droit largement à l'histoire de la recherche. Le lecteur reste parfois sur sa faim, cependant, quant à l'analyse directe du texte[42]. L'ouvrage n'en présente pas moins des vues originales. L'apport le plus intéressant de cette recherche pour l'interprétation du jubilé biblique est sans doute le chapitre qu'il consacre à la « cinquantième année »[43]. L'hypothèse d'une année sabbatique qui serait une année d'apprentissage de l'agriculture en Terre Promise se heurte en revanche à l'interdiction du travail de la terre en Lv 25,4-5. Pour aller dans le sens de North, il faudrait considérer cette interdiction comme visant uniquement le créancier sur la terre donnée en gage par son débiteur, ce qui paraît peu probable.

Son livre fut diversement accueilli par les recenseurs[44]. North lui-même était d'ailleurs conscient de la part de reconstruction personnelle que comportait son interprétation de la loi[45]. Comme l'a bien senti de Vaux, il ne parvient pas à choisir entre deux options : la nécessité de trouver une interprétation de la loi qui la rende applicable d'une part (fût-ce au prix d'une reconstruction qui demande de le suivre en de nombreuses occasions où ses conclusions se basent sur assez peu d'éléments), et d'autre part le constat que la loi semble bien être restée lettre morte, malgré sa présence dans un écrit canonique. L'auteur de *Sociology of the Biblical Jubilee* cherche à combiner ces deux impératifs.

D'où sa théorie compliquée selon laquelle la loi, élaborée dans le cadre d'une économie semi-nomade (mais alors, *quid* des dérèglements qu'elle est supposée contrecarrer ?), était prévue pour n'être appliquée qu'une seule fois. Elle fut cependant gardée par la suite, à la fois par conservatisme instinctif et par souci d'édification. Suivre North sur ce terrain conduit à supposer que la loi est bel et bien une construction d'intellectuel qui prévoit les problèmes avant qu'il ne paraissent et leur trouve même par avance une solution ! Or

---

42 Par exemple, sur la question de savoir si le *gōʾēl* rachète pour lui-même ou en faveur de son parent, North ne tranche pas. Il ne fait que rapporter les opinions de deux auteurs mais n'apporte pas lui-même une tentative de solution. Cf. NORTH, *Sociology*, p. 165-166.

43 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 109-134. Nous exposerons ses conclusions lorsque nous traiterons cette question au ch. 2 de notre première partie.

44 Cf. William F. ALBRIGHT, *Bib* 37 (1956), p. 488-490 ; Henri CAZELLES, *VT* 5 (1955), p. 321-324 ; Roland DE VAUX, *RB* 62 (1955), p. 610-612 ; Bruce VAWTER, CBQ 17 (1955), p. 513-515.

45 L'auteur a dû choisir entre deux options : ou bien l'on s'attache au sens le plus apparent du texte, qui invite à reconnaître dans la loi la prescription d'une libération universelle et simultanée, et l'on a alors une loi inapplicable ; ou bien l'on cherche un sens différent du sens apparent. « Either the law does not mean what it seems to say, or it was not observed » (cf. NORTH, *Sociology*, p. 189). D'où l'option de North : « We find more reasonable to abandon the obvious litteral sense of the text than to admit that it was a dead letter » (ibid., p. 190).

c'est justement l'inverse de ce que l'auteur désire prouver. On peut légitimement se demander si le droit d'Israël est né de cette manière.

2.2 *Jeffrey A. Fager : Land Tenure and the Biblical Jubilee*

L'ouvrage de J. A. Fager est la plus récente monographie parue sur le jubilé. Le sous-titre donne le propos de l'ouvrage : « Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge ». De façon significative, ces deux contributions à l'étude du jubilé (celle de North et celle de Fager), séparées par près de quarante années, utilisent toutes deux une approche sociologique. Cela est particulièrement vrai pour Fager, qui prend la peine de présenter longuement la méthode de la « sociologie de la connaissance », basée sur les travaux de K. Mannheim, P. L. Berger, et T. Luckmann[46], méthode qu'il se propose d'appliquer à l'étude du jubilé biblique. L'objectif de l'auteur est de pouvoir ainsi non seulement exposer la matériau légal qui constitue Lv 25, mais surtout expliquer la « *raison-d'être* » (en français dans le texte) de ces dispositions, leurs « fondations socio-éthiques »[47]. Il s'agit d'expliciter le sens le plus profond de la loi (ce que les méthodes exégétiques traditionnelles n'ont pu faire jusqu'ici, selon Fager) en l'éclairant par la « vision du monde » (*world-view*) de ses auteurs, elle-même dépendante de leur « localisation » sociale (cf. p. 12 et 16).
Selon Fager, plusieurs étapes se sont succédé au cours de l'élaboration de Lv 25 et nous allons brièvement les présenter. Remarquons auparavant que Fager distingue plusieurs strates successives dans la loi écrite, attribuées à différents rédacteurs. Le noyau en est une série de dispositions casuistiques touchant la vente de la terre ou des personnes pour cause de dettes. Plusieurs éditeurs, d'abord au début, puis à la fin de l'Exil, auraient ensuite ajouté des explicitations théologiques, et situé la loi dans l'événement du Sinaï. Au total, la loi aurait connu cinq éditions successives[48].

2.2.1 Les étapes de l'élaboration de Lv 25

Fager se fonde sur l'étude de Von Waldow sur la « responsabilité sociale » dans l'ancien Israël[49]. Von Waldow voit dans les formules apodictiques du code de l'Alliance l'expression de la solidarité clanique indispensable pour la

---

46 Cet exposé fait l'objet de tout le premier chapitre du livre.

47 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 13. Fager reproche au travail de North de ne pas apporter de lumière à ce niveau.

48 Cf. FAGER, *Land* Tenure, p. 33-34. L'auteur donne le détail des différentes éditions, qui apparaissent sous des typographies différentes en appendice de l'ouvrage. Il ne signale malheureusement pas sur quoi se base ce découpage, qui est pourtant l'un des fondements de sa démarche.

49 Cf. H. Eberhard VON WALDOW, « Social Responsibility and Social Structure in Early Israel », *CBQ* 32 (1970), p. 182-204.

survie au désert. Il en déduit leur origine dans des coutumes nomades ou semi-nomades. Ces coutumes furent ensuite réinterprétées par les prêtres, qui donnèrent à l'attention aux plus pauvres un fondement théologique (l'acte salvifique divin de la libération d'Égypte). Elle le furent aussi par les prophètes, pour qui l'injustice est la cause de la colère de Dieu. Deux arguments viennent s'ajouter à l'appui de cette thèse. Le premier provient de la régularité dans la réforme agraire introduite par la loi : Fager y voit le signe d'une adaptation à une société sans roi de la pratique des affranchissements ponctuels par les souverains des pays alentour. Le second est la mention du concept théologique de la propriété divine de la terre, un concept très ancien emprunté par Israël à ses voisins[50].

Pendant l'Exil, dans la perspective d'un retour proche (dont l'espoir était suscité par Cyrus), certains groupes formulèrent une idéologie capable de guider l'œuvre de reconstruction qu'ils projetaient[51]. Cela donna lieu à de nouvelles expressions d'espérance, comme celle de « l'année de la faveur du Seigneur » (Is 61,2). L'un de ces groupes était celui des prêtres. Dans une société en crise, dont la représentation traditionnelle du monde avait vacillé sous les coups des événements (fin de la dynastie davidique, destruction du Temple, perte du pays, dénonciation apparente de l'Alliance, prêtres décimés et fin des sacrifices), il appartenait en effet aux prêtres, membres de l'intelligentsia, de redonner un sens à la réalité et d'éviter ainsi le non-sens d'un monde chaotique[52]. Il fallait relégitimer le Yahvisme au prix d'une réinterprétation de l'histoire, et le protéger de la contamination par la vision du monde dominante, celle de Babylone. La loi du jubilé permettait aussi bien de donner une explication rationnelle de l'Exil qui sauvegardait l'intégrité du Yahvisme (Lv 26,41-43 présente l'Exil comme un sabbat forcé) que d'orienter vers la reconstruction du futur[53].

---

50 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 30-31.

51 Cf. la deuxième partie : « A Sociological Analysis of the Jubilee in the Late Exilic Period », qui regroupe les ch. 3-5. FAGER, *Land Tenure*, p. 37-81.

52 « The meaningless of a chaotic universe ». FAGER, *Land Tenure*, p. 42. Cf. les fondements dans la sociologie de la connaissance : « As the social institutions which had legitimated the social order on the basis of a cosmic order fall, people lose confidence in the very cosmic order that presumably upheld the society. » (ibid., p. 19). Pour l'auteur, le lien entre l'ordre cosmique et le comportement des hommes a été mis en valeur dans l'Ancien Testament par l'oeuvre sacerdotale, pour qui, notamment, le culte est un moyen donné par Dieu pour maintenir de l'ordre dans l'univers. Toute négligence dans le culte amène alors un effondrement de cet ordre (ibid.).

53 Cette lutte pour imposer une vision du monde était aussi une lutte d'influence. Élite participant au pouvoir avant la chute de Jérusalem, les prêtres cherchèrent à contrôler la restauration à Jérusalem. Ils créèrent une « sous-société » de gens qui reconnaissaient leur légitimité et leur propre reconstruction du réel. Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 53-54.

2.2.2 Les trois sens de la loi d'après Fager

Après avoir décrit le processus qui a conduit, selon lui, à l'élaboration de la loi sur le Jubilé, Fager dégage les trois sens du jubilé d'après la « sociologie de la connaissance » : le sens objectif, le sens expressif et le sens documentaire[54].

1. Le sens objectif de la loi consiste en premier lieu à redresser les mécanismes conduisant au développement des latifundias[55]. Fager y voit la victoire de la conception prophétique de la propriété foncière sur la conception cananéenne. Dans la première, le droit à la terre (comme moyen de subsistance fondamental) est un droit héréditaire et inaliénable ; dans la seconde, la terre n'est qu'un bien comme les autres, qui peut être confisqué ou acheté. Il s'agirait notamment de lutter contre la tendance des rois à s'arroger des prérogatives qui n'appartiennent qu'à YHWH, comme de disposer de la terre pour la répartir (cf. l'épisode de Méribaal en 2 S 16,4 et 2 S 19,30). Fager réfute la théorie de North selon laquelle le jubilé aurait été édicté pour n'être observé qu'une seule fois, après l'entrée en Terre Promise. Le texte suggère, d'autre part, que le jubilé est universel, et non lié à des contrats individuels. Une telle réforme agraire périodique, cependant, aurait eu des conséquences désastreuses au plan économique. Il faut dès lors passer du sens objectif au sens expressif[56].

2. L'auteur estime que la forme même dans laquelle est exprimé le jubilé, une loi, est une clé de compréhension de Lv 25. Le fait d'énoncer le concept du jubilé en termes légaux indique en effet que ce concept était compris comme appartenant à la structure divinement ordonnée du monde[57]. Mais les prêtres envisageaient-ils une application littérale de la loi ? Selon Fager cela aurait été faire preuve d'une ignorance totale des mécanismes économiques, et donc des conséquences désastreuses d'une telle réforme agraire périodique. D'où le problème, déjà soulevé par North et reformulé par Fager, des effets pervers d'une loi dont l'application littérale irait à l'encontre des intentions généreuses qui l'avaient commandée[58]. Un élément vient éclairer cette question : la loi du jubilé est dépourvue de sanctions, et fait uniquement appel au sens théologique et moral de la communauté. Elle serait donc avant tout le moyen

---

[54] Cf. la troisième partie : « The Moral World-View of the Jubilee », qui regroupe les ch. 6-8 et la conclusion. FAGER, *Land Tenure*, p. 83-122.

[55] Cf. FAGER, *Land* Tenure, p. 88.

[56] Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 97.

[57] Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 104-105. Dans la conception commune de l'Ancien Orient, une société, pour survivre, se devait d'être en harmonie avec l'ordre du cosmos. La justice sociale faisait partie de cet ordre. D'où l'insistance des leaders religieux auprès des autorités politiques pour que soit respectée cette justice sociale. Ibid., p. 100.

[58] Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 110-111.

d'énoncer des principes éthiques, appuyés par exemple par des « clauses de motivation » du type : « Je suis le Seigneur votre Dieu » (cf. Lv 25,17)[59].

Admettre que la loi n'était pas faite pour une application littérale, c'est néanmoins soulever une autre difficulté, celle de la raison d'être de la loi. Fager propose deux éléments de réponse. D'une part, selon lui, le jubilé est une tentative pour permettre aux exilés de retrouver leurs terres après le retour, ce qui suppose qu'une application initiale était attendue[60]. D'autre part, le caractère intangible de la tradition en tant qu'expression du Yahvisme conduisait les prêtres à conserver un matériau législatif qu'ils ne se sentaient pas autorisés à écarter par eux-mêmes. Ils s'efforcèrent donc de l'adapter en lui donnant un fort contenu théologique et cultuel[61].

La loi exprime donc trois « croyances » (*beliefs*), appuyées par les allusions à la sortie d'Égypte, qui sont des convictions fondamentales du courant sacerdotal : a. Le peuple appartient à YHWH, qui est l'auteur des actes de libération et de conquête, ce qui légitime son droit à réguler la vie sociale de la communauté. b. Toute oppression du pauvre est vue comme une « répudiation » de l'acte libérateur de YHWH dans l'Exode. c. Le pays est un don de Dieu ; il n'a pas été gagné par le mérite du peuple. Le concept-clé qu'est le droit de propriété divin sur la terre est le fondement de la loi du jubilé telle qu'elle nous fut transmise par les prêtres[62]). Si la terre appartient à Dieu, l'homme ne peut en disposer en fonction de ses seuls intérêts, mais il doit la répartir en respectant le dessein de Dieu, à savoir : que chacun ait accès aux bénédictions de la terre[63].

3. Fager en vient alors au « sens documentaire » de Lv 25. Il reprend en fait ici pour l'essentiel les conclusions qu'il a déjà tirées pour le sens expressif.

Les raisons qui ont amené la tradition à conserver la loi du jubilé sont multiples. La première est son caractère anti-latifundiaire. C'est là un sens fondamental de la loi. D'autre part, le jubilé lie mutuellement la terre et les gens qui la cultivent. Il s'agit de cette personne ou cette famille, qui a des droits sur cette terre et ses fruits. La loi s'intéresse donc au sort des individus (ou familles), qu'elle ne sacrifie pas au bien-être de l'ensemble. Elle fait passer le concept de solidarité familiale dans un comportement

---

59 « A distinction must be made between moral law, which is governed by social mores, an judicial law, which can be and is enforced by the use of sanctions. » (FAGER, *Land Tenure*, p. 106).

60 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 111. Il faut remarquer que Fager rejoint ici la position de North, à ceci près que cette application initiale de la loi n'est pas située après l'entrée en Canaan mais après le retour d'Exil.

61 Ainsi, le jubilé est le catalyseur d'un processus, non pas le processus lui-même : « It was a signal to the people, leading them toward a proper relationship with the land. » (FAGER, *Land* Tenure, p. 111).

62 Cf. FAGER, *Land* Tenure, p. 108. Pour l'auteur, ce concept du droit de propriété divin sur la terre est la « pierre d'angle » (*the corner-stone*) de la loi. Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 116.

63 Être sans terre dans une société agraire, signifie en effet être dépendant d'un autre pour survivre. C'était, selon Fager, le sort des *gērîm* en Israël. Dire que les Israélites eux-mêmes sont des *gērîm* sur un sol qui appartient à Dieu seul, cela revient à dire que les Israélites dépendent de Dieu pour leur subsistance. La loi du jubilé exprime cette conviction qu'ils ne doivent dépendre que de Dieu, pas du bon vouloir de riches propriétaires (cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 110).

concret (le droit, et même le devoir de rachat, quelle que soit la raison de la faillite économique de l'individu[64]). Associées à Moïse, les traditions anciennes transmises par les prêtres sont reconnues comme un fruit de la sagesse séculaire de la communauté. Les valeurs qu'elles véhiculent sont toujours valables, même si elles n'ont pas été mises en pratique jusque là. C'est cette mise en pratique que s'efforce de réaliser le jubilé.

Dans la vision du monde qui sous-tend le jubilé, il n'y a donc pas de domaine de la vie de l'homme qui échappe à la volonté divine[65]. Puisque le monde est divinement ordonné, un désordre dans la répartition des terres, en brisant l'ordre instauré par la volonté divine, peut amener le chaos[66]. La loi du jubilé s'écarte cependant de la vision d'Ézéchiel, purement fictive. Le fait même de l'existence du jubilé suppose des dysfonctionnements dans une société qui n'est pas décrite de façon purement idéaliste, bien qu'elle corresponde à l'ordre du monde voulu par Dieu. Ézéchiel, marqué par le péché qui entache tout le passé d'Israël, fait reposer le renouveau sur une intervention directe du Seigneur. Lv 25, au contraire, suppose que l'on considère qu'une société juste est possible ici et maintenant grâce à la loi du Sinaï[67].

2.2.3 *Apports et limites du travail de Fager*

Le travail de Fager est beaucoup moins étendu que celui de North, notamment quant à l'histoire de la recherche, mais il n'en est pas moins caractéristique d'une ligne de recherche récente. Nous relèverons ici ce qui nous semble être ses apports mais aussi ses limites.

a Apports

Fager a bien souligné, à travers ce qu'il appelle le « sens expressif », le lien entre le jubilé et cet élément-clé de la foi d'Israël qu'est la conscience d'appartenir à YHWH, son libérateur. Mais le principal mérite de son travail réside selon nous dans la distinction qu'il opère entre la dimension « descriptive » de la loi et sa dimension « normative »[68], la perception qu'a le législateur de « ce qui est » (*the 'is'*) et de ce qui « devrait » être (*the 'ought'*) : « We ought to actualize what really is »[69]. Le décalage entre la réalité divinement ordonnée et la réalité vécue est justement ce qui, pour

---

64 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 114.

65 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 114.

66 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 115.

67 Cf. p. 115-116. La comparaison de la vision du monde du courant sacerdotal dominant (P) avec celle de l'École d'Ézéchiel fait l'objet d'un long développement qui occupe tout le ch. 5 du livre de Fager. Selon lui, le jubilé n'apparaît pas dans P comme un concept utopique pour un monde irréel comme on en trouve dans le livre d'Ézéchiel (cf. Ez 47,13-48,29), mais comme l'affirmation qu'une distribution appropriée de la terre peut être obtenue en ce monde (cf. p. 81). Il s'agira, par des ajustements réguliers, de conformer la vie économique aux intentions du Seigneur.

68 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 120-121.

69 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 121.

l'auteur, rend l'observance littérale du jubilé impraticable[70]. La loi n'est pas une pure abstraction dans la mesure où, pour correspondre à cette volonté divine, la terre devait être distribuée de façon équitable et le rester. Il y a peut-être là, comme le pense l'auteur, un moyen de dépasser l'alternative utopie/réalisme d'une application littérale, sur laquelle l'interprétation a achoppé jusqu'ici : « The jubilee as we now have it occupies a 'middle ground' between practical regulation for everyday existence and idealistic vision of a world that does not exist »[71].

Notons enfin l'insistance de Fager sur l'affirmation de la propriété divine de la terre, comme fondement du jubilé[72]. En rappelant le don de la terre, la loi rappelle que les Israélites n'ont pas un droit « naturel » sur cette terre mais que cela leur vient de YHWH. Il ne s'agit donc pas d'un droit absolu à disposer de la terre, mais d'un droit à en user selon la volonté de Dieu[73]. Le peuple est ainsi invité à se souvenir de sa condition de dépendance vis-à-vis de celui qui est le vrai propriétaire de la terre : « It's clear that the people were to remember that they were not able to survive by their own efforts, rather it was by the grace of God that they had land at all and that the land produced food. The people were dependent on the owner of the land for their life. »[74].

b Limites

Le travail de Fager comporte à notre avis trois limites que nous voudrions relever : il passe sous silence les premiers versets de Lv 25 qui concernent l'année sabbatique (Lv 25,1-7) ; il s'appuie parfois sur des affirmations mal fondées ; sa démarche est trop marquée par une approche sociologique qui tend à prendre le dessus dans les explications.

L'année sabbatique passée sous silence

De façon surprenante, le découpage en couches rédactionnelles dans l'appendice intitulé « The Literary Strata of Leviticus 25 » ne débute qu'en Lv 25,8. Même si le propos de Fager est de se limiter au régime foncier tel qu'il apparaît dans la loi du jubilé (cf. le titre de son ouvrage), le ch. 25 n'en constitue pas moins une unité dans laquelle l'année sabbatique (v. 1-7) joue un rôle essentiel, comme nous le verrons par la suite. Négliger ce lien entre l'année sabbatique et le jubilé, c'est, à notre avis, s'exposer à n'avoir qu'une compréhension trop partielle de la loi. Il y a là une première limite qui nous

---

70 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 121.

71 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 115.

72 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 120.

73 « If the people had no natural right to the land, they had no absolute right of disposal over it, and Yahweh's original intent in giving the land had to be honored ». Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 108.

74 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 109.

semble être une sérieuse hypothèque pesant dès le départ sur la démarche de l'auteur.

Des affirmations mal fondées

Une autre limite du travail de Fager réside dans la part d'affirmations non démontrées qu'il comporte. Outre le fait qu'il lui semble admis une fois pour toutes que la loi émane des milieux sacerdotaux en exil[75], Fager s'appuie beaucoup sur l'hypothèse d'un matériau légal originel fait de coutumes tribales pré-monarchiques. Il considère aussi *a priori* la loi comme inapplicable en son sens littéral, dans la mesure où le jubilé serait une disposition régulière et non ponctuelle. Or il nous semble que ces deux points ne sont pas si évidents qu'il paraît.

On peut s'interroger sur la validité de l'hypothèse d'une origine de la loi dans des coutumes tribales de nomades ou semi-nomades. Même si les dispositions du jubilé ne sont pas littéralement des reprises de dispositions remontant à une société tribale, elles véhiculent, selon l'auteur, des valeurs qui ont leur origine dans une telle société[76]. Pour Fager, les recherches récentes sur l'origine d'Israël (notamment celles de Gottwald) ne remettent pas en cause le travail de Von Waldow sur lequel il s'appuie : les paysans qui sont à l'origine du peuple d'Israël ont pu s'approprier par la suite l'« éthique tribale ». Ils ont simplement reconnu comme leurs les récits des patriarches qui véhiculent ces valeurs éthiques de solidarité clanique[77]. On peut cependant opposer à Von Waldow la remarque qu'il fait lui-même à propos de la société pré-monarchique : « Unfortunately, our knowledge is rather limited here because this is a preliterary stage of civilization »[78]. Quant aux deux arguments qui sont censés appuyer la thèse d'une origine pré-monarchique des dispositions de Lv 25[79], ils sont difficiles à admettre : l'absence de toute mention du roi, d'une part, peut être le signe tout aussi bien d'un Israël pré-monarchique que d'un Israël post-monarchique, après le retour d'exil ; l'introduction d'un concept ancien (celui de la propriété divine de la terre) d'autre part, n'est pas en soi un signe d'ancienneté de la loi. La part des hypothèses est donc bien grande dans le raisonnement et lorsque Fager conclut que la loi du jubilé est déjà en germe dans l'Israël pré-monarchique, on peut se demander s'il s'agit véritablement d'une conclusion ou de la simple reformulation d'une thèse de départ[80].

---

75 A aucun moment Fager n'envisage la possibilité que la loi puisse émaner d'autres milieux, ne serait-ce que pour réfuter cette hypothèse. S'agissant du point de départ de sa thèse, on aurait pu s'attendre au moins à un rappel des arguments en faveur de cette origine.

76 « This apparent correspondance between the jubilee and ancient tribal ethics suggests the possibility that attitudes toward the land which are reflected in the jubilee reach back to the very beginning of Israel » (FAGER, *Land Tenure*, p. 29).

77 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 27, n. 1.

78 VON WALDOW, « Social Responsability... », p. 185.

79 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 30-31.

80 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 27 : « Discovering roots for the jubilee in Israel's early period not only indicates the tenacity with which such views of land tenure were held, but it also supports the thesis that the jubilee deliberately used ancient traditions as a stabilizing factor in a period of crisis ».

Face au caractère supposé irréaliste de la loi si elle est comprise comme étant une redistribution régulière des terres, Fager, finit par rejoindre la solution de R. North qu'il avait pourtant critiquée, selon laquelle la loi a bel et bien été conçue en vue d'être appliquée littéralement mais une seule fois. Alors que North situe cette application initiale peu après l'entrée en Terre Promise, Fager la situe au retour d'Exil. En reprenant des dispositions casuistiques anciennes, la loi était destinée à permettre aux exilés de retrouver leurs terres. En les « spiritualisant », sans en faire une pure abstraction, elle devait conduire les Israélites à une juste relation avec la terre, ce qui explique qu'elle fut intégrée dans le « Code Sacerdotal »[81].
La solution de Fager soulève, comme celle de North, plusieurs difficultés. La première est que la loi ne mentionne que les terrains vendus, et non les terrains abandonnés comme ce serait le cas pour des propriétaires partis en exil. D'autre part, comment une loi issue des milieux exiliques aurait-elle pu convaincre le peuple resté dans le pays, si l'on admet, comme Fager le fait, l'hostilité entre ces deux groupes sociaux[82] ? Les prêtres en exil prévoyaient-ils déjà l'appui de la puissance dominante en Palestine pour faire appliquer la loi ?

Au cœur du problème herméneutique, déjà soulevé par North, se trouve donc l'affirmation que les dispositions casuistiques de la loi sont impossibles à mettre en œuvre. Pour l'auteur, il va de soi que l'application littérale de la loi mènerait à un désastre économique. « There is little debate » affirme-t-il, se dispensant ainsi de fonder cette affirmation admise *a priori*[83].

Les limites d'une démarche sociologique

Un travers plus grave encore nous semble provenir de la démarche sociologique de Fager. Celle-ci lui fait déceler un déroulement logique dans l'émergence de la loi, qui la rend comme nécessaire au vu des croyances que l'auteur fait remonter à un Israël pré-monarchique : « Wether there were literal legal provisions resembling the jubilee legislation as it exists in Leviticus 25 or not, the beliefs about land tenure that lead *naturally* (c'est nous qui soulignons) to such legislation seem to have existed from Israel's beginnings »[84]. C'est ignorer, que d'autres sociétés qui partageaient à l'origine de telles croyances[85] n'ont pas connu de loi comparable au jubilé, comportant notamment non seulement une redistribution régulièrement programmée des terres, mais un retour à la répartition des origines.

On a aussi l'impression que, pour Fager, ce sont avant tout les luttes d'influence entre groupes sociaux qui déterminent le processus aboutissant à l'état final de la loi. L'auteur passe des textes à la réalité sociologique qu'ils sont censés révéler en

---

81 Comparer FAGER, *Land Tenure*, p. 96 et 111.

82 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 47-48.

83 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 110. Ou encore : « The call for a periodic, universal land reform is an utopian ideal which could not be carried out in the world as it actually exists » (ibid., p. 116).

84 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 29. Également : « The world-view held by the premonarchic Israelites contained the necesary ingredients for creating the jubilee » (ibid., p. 33).

85 Cf. les remarques de Fager lui-même. FAGER, *Land Tenure*, p. 27.

s'inspirant des travaux de la sociologie de la connaissance[86]. Mais le principe selon lequel la vision du monde d'un groupe dépend de sa localisation sociale et de ses intérêts ne doit pas être absolutisé[87]. Ne risque-t-on pas, d'autre part, d'aboutir à un raisonnement circulaire : les textes nous permettent de déterminer la localisation sociale des groupes qui en sont à l'origine, et cette localisation sociale explique les textes ?

Pour Fager, nous l'avons vu, la foi Yahviste semble n'intervenir, au moment de la rédaction sacerdotale, que comme un justificatif donné après coup à un comportement éthique hérité des origines désertiques d'Israël. L'attribution des motivations théologiques (du type « tu craindras le Seigneur ton Dieu » ou « car je suis YHWH ton Dieu » au v. 17) à des éditeurs postérieurs est-elle imposée par la lecture des textes[88] ? C'est ici que l'occultation de la dimension sabbatique du jubilé pèse sur les conclusions de Fager, lorsqu'il affirme par exemple que le sens documentaire, est avant tout la lutte contre le développement des latifundia. La « raison d'être » de la loi est-elle avant tout économique et sociale ? Ce n'est pas certain.

La foi en YHWH, Dieu de l'Alliance, qui est le propre d'Israël n'a-t-elle pas aussi joué un rôle essentiel dans l'émergence de cette loi qui, au regard des civilisations avoisinantes, ne semble guère « naturelle » ? S'il est vrai que la vision du monde d'un groupe est liée à sa « localisation sociale », peut-on pour autant réduire la foi des prêtres à une idéologie liée à cette localisation sociale ? On peut, en adoptant une perspective complémentaire, s'interroger sur ce qui fait la spécificité de la foi d'Israël et sur les conséquences de cette spécificité sur la « vision du monde » des prêtres : en quoi, par exemple, une réflexion sur qui est YHWH, et ce qu'il veut, a-t-elle pu mûrir après la catastrophe de la chute de Jérusalem et l'Exil ? Or, dans la théorie de l'auteur, les prêtres d'Israël ne se démarquent pas de la vision du monde des peuples environnants, pour qui l'enjeu de la loi est simplement de maintenir l'harmonie de l'ordre cosmique, troublée par les désordres d'avant l'Exil[89].

86 Cf., par exemple, FAGER, *Land Tenure*, p. 79-80. A propos d'Ézéchiel : « Only the direct activity of Yahweh could ground the new social structure, which bore little resemblance to the old structure (...). This is evidence of a group that was outside the power structure and whose only access to power was the overthrow of present structure (ibid., p. 79). Puis, à propos de P : « On the other hand, the mainline priests envisioned a community that was more contiguous with the past (....). This indicates a group that is relatively satisfied with the social structure as it is to be established in reality » (ibid., p. 80).

87 Fager reconnaît en passant que les motivations des prêtres sont mêlées : « Like most mortals, the priest's motives were a mixture of religious high-mindness and self-interest ». FAGER, *Land Tenure*, p. 63 ; mais il s'en tient aux explications de nature sociologique. Exemple : « These traditions were adapted into the jubilee legislation because the jubilee concept met the political and economic needs of the priests and the other returning exiles » (ibid., Conclusion, p. 121).

88 Le jubilé, remarque cependant Fager, a aussi une dimension cultuelle (cf. v. 8-12). A la suite de North, il voit dans la solidarité envers le pauvre un moyen de rendre un culte à Dieu (FAGER, *Land Tenure*, p. 106). Cet aspect cultuel est dû, selon l'auteur, à l'éditeur sacerdotal.

89 « For the priests, the jubilee was another means whereby the proper cosmic order could be upheld and the world could be protected from chaos. » FAGER, *Land Tenure*, p. 100).

3 Objectif et méthode de la présente étude

Il ressort des deux ouvrages que nous venons d'analyser que ni l'un ni l'autre de leurs auteurs ne se sont livrés à une véritable étude systématique du texte, verset par verset. Préoccupés par la reconstitution de l'histoire du jubilé biblique, ils ont embrassé d'emblée l'hypothèse d'une longue histoire de la rédaction. En outre, le travail le plus récent, celui de Fager, présente les éléments de nature théologique en Lv 25,8-55 comme des ajouts à un matériau de base dont l'origine est à chercher dans le droit coutumier. Son analyse ne nous a pas semblé convaincante.

Un bref parcours de l'histoire de la recherche montre aussi que le problème de la cohérence des différentes dispositions de la loi est souvent posé. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre le jubilé décrit en Lv 25,8-12 et les dispositions exprimées sous forme casuistique en Lv 25,25-55 ? S'agit-il vraiment d'un amalgame hétéroclite de règles d'origines diverses rassemblées par un ou plusieurs rédacteurs ? Le problème est parfois posé en ces termes[90]. L'article de Luciani témoigne certes d'un regain d'intérêt pour une approche synchronique attentive à la cohérence du texte final, mais il s'attache essentiellement à en découvrir la structure, en s'inspirant des études de Roland Meynet[91]. Bien qu'il relève à juste titre la spécificité d'un certain nombre d'expressions du chapitre[92], il n'en fait pas d'étude approfondie. De même, les études de Schenker et Chirichigno, citées plus haut[93], n'ont pas la prétention de faire un commentaire exégétique suivi de Lv 25 mais elles s'inscrivent dans un retour au texte dans son état final.

Une nouvelle voie semble donc s'ouvrir, ou plutôt être réouverte, dont l'intérêt a sans doute été sous-estimé pendant quelques décennies par une perspective centrée avant tout sur l'histoire de la rédaction : elle consiste à tenter d'abord de comprendre le texte tel qu'il nous est parvenu, avant toute reconstruction.

---

90 Cf. notamment Reventlow : « Mit v. 25 beginnt nun eine ganz neue Gruppe von Gesetzen, die mit dem Sabbat-Halljahrsgesetz ursprünglich überhaupt nichts zu tun haben ». Henning Graf REVENTLOW, *Das Heiligkeitsgesetz, formgeschichtlich untersucht* (Neukirchen 1961), p. 135. Même jugement chez Stamm, pour qui l'année jubilaire rend la *g^e'ullâ* superflue . Cf. Johann Jakob STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung [Basel 1940], p. 27, n. 1). De même : Martin NOTH, *Das dritte Buch Mose – Leviticus* [ATD 6 ; Göttingen 1962], p. 165, et Johannes PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture* [London - Copenhagen 1926], T. I, p. 188.

91 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 27, p. 468.

92 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 463.

93 Voir p. 3.

3.1 *Analyser le texte pas à pas*

C'est cette ligne de recherche nouvelle que nous voudrions ici explorer pour l'interprétation du jubilé biblique. Constatant qu'aucune étude littéraire dans le genre du *close reading* n'a encore été réalisée pour le chapitre en son entier, nous voudrions combler cette lacune. Nous analyserons donc le texte pas à pas, en nous attardant sur ses aspérités, notamment lorsqu'elles font l'objet d'un débat parmi les interprètes. Nous nous poserons notamment le problème de la cohérence d'ensemble de Lv 25.

Comme le fait remarquer Sprinkle, le recours trop systématique à des hypothèses d'histoire de la rédaction peut faire oublier des explications plus simples[94]. Moyennant une étude attentive et renouvelée des textes[95], tel détail ou tel terme spécifique sur lequel les commentateurs passent rapidement, ou que peut-être ils n'ont pas remarqué, pourra donner la clé de compréhension d'un passage difficile. Telle expression trouvera un écho à quelques versets de distance mais avec une variation, révélatrice de l'intention de l'auteur. Ainsi, peu à peu, apparaîtront des axes d'interprétation qui donneront peut-être la clé de la cohérence de l'ensemble, une cohérence qui peut échapper à première vue.

En prenant d'abord le texte tel qu'il nous est parvenu, sans chercher trop vite à dénouer les difficultés par des explications tirées de l'histoire de la rédaction, nous ne prétendons pas discréditer l'analyse historico-critique, dont les apports à l'exégèse sont maintenant reconnus. Nous explorons simplement ici une autre voie, peut-être trop longtemps délaissée. Il est clair que la dimension historique est indispensable pour l'interprétation de textes de lois qui répondent toujours à une situation déterminée. L'effort d'interprétation fera donc appel à cet enracinement historique des textes. Pour ce qui est de la méthode, cependant, l'approche historique n'est pas un préalable à tout effort d'interprétation. Elle viendrait ici plutôt au terme qu'au principe dans la démarche exégétique[96].

Nous n'ignorons pas les risques que cette voie comporte, car le texte ne se livre pas si facilement à l'interprète. Il lui résiste bien souvent. Néanmoins, si sur l'un ou l'autre point difficile de l'interprétation du jubilé biblique cette

---

94 Comme celles orientées vers l'analyse du discours. Cf. Joe M. SPRINKLE, *'The Book of Covenant', a Literary Approach* (JSOTS 174 ; Sheffield 1994), p. 15.

95 Ce que Spinkle appelle *close reading*, en reprenant une expression de la « Nouvelle Critique » en littérature. Cf. SPRINKLE, *'The Book of Covenant'*, p. 13. Schenker emploie aussi l'expression pour expliquer sa démarche. Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 24.

96 Là encore, le récent commentaire de Milgrom est révélateur. L'auteur renonce à chercher les différentes couches rédactionnelles en Lv 25 non pas parce que ce serait trop difficile mais parce que ce serait selon lui dépourvu de sens (*meaningless*) : même si le rédacteur a utilisé des sources différentes il a su les associer de manière à créer un ensemble qui « coule logiquement et de façon cohérente ». La recherche des auteurs différents perd de ce fait beaucoup de son intérêt. L'important est plutôt de savoir ce que le rédacteur final avait en tête. MILGROM, *Leviticus*, p. 2150.

étude a pu faire avancer la recherche, nous estimerons ne pas avoir perdu notre temps.

Nous essaierons de faire le dialogue avec les différents interprètes de Lv 25 aussi large que possible, dans les limites raisonnables d'une étude qui ne se veut pas d'abord une histoire de l'exégèse. Nous consulterons la LXX, qui ici ne semble pas avoir gardé la trace d'un original hébreu différent du texte massorétique mais nous donnera le témoignage d'une interprétation ancienne du texte. Nous aurons recours à la tradition juive, depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen-Âge : les targums bien sûr, mais aussi *Sifra* et la Mishna, et deux commentateurs médiévaux : Rachi et Nachmanide. Pour les commentateurs modernes, notre choix sera aussi large que possible, et nous nous tournerons parfois vers les différentes traductions, qui sont autant d'interprétations du texte.

3.2 La structure de Lv 25

Le plan de cette étude « près du texte » suivra tout naturellement le plan de Lv 25, dans lequel nous délimitons deux parties majeures : les v. 1-22, qui présentent l'année sabbatique et le jubilé, et les v. 23-55, qui présentent les trois stades successifs de la déchéance économique et sociale d'un petit propriétaire (trois stades qui correspondent à quatre situations différentes comme nous le verrons)[97].

D'autres façons de structurer Lv 25 sont possibles, nous ne l'ignorons pas. Cholewiński, par exemple, trouve une structure en trois parties : 2aβ-19 ; 23-38 ; 39-55[98]. Schenker, pour sa part, se fonde sur des indices thématiques pour reconnaître une unité centrée sur la propriété (v. 13-34) et l'autre sur la famille (v. 39-54), la section intermédiaire des v. 35-38 concernant à la fois la propriété et la famille. Ces trois unités sont elles-mêmes précédées de deux autres : l'année sabbatique (2-7) et le jubilé (8-12)[99]. Luciani propose quant à lui une structure en chiasme centrée sur les v. 18-24[100]. Nous avons préféré notre structure en deux parties pour les raisons suivantes :

---

97 Hartley, et Milgrom, parmi les commentaires les plus récents, structurent le texte également selon ces deux grandes parties. Cf. John E. HARTLEY, *Leviticus* (WBC 4 ; Dallas 1992), p. 422-424 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2148-2149.

98 Cf. Alfred CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium*. Eine vergleichende Studie (AnBib 66 ; Roma 1976), p. 113-114. Curieusement, il manque les v. 20-22 dans cette structure.

99 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 24-25. Keil repère les mêmes unités que Schenker, pour les mêmes raisons. Cf. Karl Friedrich KEIL, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (Giessen – Basel 1987, 3. Auflage, Nachdruck der 2. Auflage, Leipzig 1870), p. 162. (mais Keil ne distingue pas les v. 35-38 de l'ensemble 35-55).

100 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 466-467. Luciani évoque « un triptyque » (p. 468). Son étude recèle une mine d'informations et de remarques judicieuses sur les correspondances verbales à l'intérieur de Lv 25, ainsi qu'une réflexion riche et profonde sur la signification théologique de la loi. Elle ne parvient pas à convaincre complètement, cependant. La tendance à voir systématiquement des

1. Il nous a semblé important de garder l'unité des v. 25-55, où quatre cas sont clairement définis (v. 25.35.39.47), dont nous montrerons l'enchaînement. Pourquoi, dès lors, faire commencer notre deuxième partie dès le v. 23 ? Parce que les v. 23 et 55 manifestent tous deux un droit de propriété divin, le premier sur la terre et le second sur les personnes, et définissent le statut des Israélites par rapport au Seigneur. Ces deux versets se font donc écho et énoncent les principes mis en œuvre dans les dispositions casuistiques intermédiaires[101]. Ils définissent ainsi une unité qui a sa cohérence interne[102]. La racine גאל (revendiquer ; racheter), qui apparaît au v. 24, ne disparaît qu'au v. 54 : la question du rachat, de la terre et des personnes, est au cœur de cette partie.
2. La première partie débute, avec l'introductif général, immédiatement suivi de l'annonce de l'année sabbatique (v. 2). Elle s'achève, après la bénédiction spéciale associée à cette même année, sur la perspective d'un nouveau cycle sabbatique entamé avec la huitième année, soit la première année du cycle suivant (v. 22). La boucle est bouclée. Il ne sera plus question par la suite de l'année sabbatique, mais seulement du jubilé. On peut voir cette partie comme un dialogue (fictif) entre le Seigneur, qui prend la parole au v. 1 par l'intermédiaire de Moïse, et le peuple, qui intervient au v. 20. Le mot תְּבוּאָה (production), qui apparaît au v. 3, ne disparaît qu'au v. 22 et il est présent tout au long de cette partie (9 occurrences) : la question de la production de la terre, notamment pendant l'année sabbatique, est au cœur de ce dialogue. Par la suite, le discours se poursuivra comme un monologue.
Un mot revient vingt fois tout au long de Lv 25 : אֶרֶץ (la terre)[103]. Qu'il s'agisse de la production à consommer ou qu'il s'agisse du rachat des biens ou

structures et sous-structures en chiasmes, et des correspondances de parties à parties nuit quelque peu à la démonstration. Ainsi, la correspondance entre les v. 2-7 et 44-55 basée sur le statut de l'étranger (cf. p. 484) n'est pas très évidente car il est difficile de voir dans le statut de l'étranger un thème majeur des v. 2-7. On peut également se demander si les v. 20-22, au cœur de la structure concentrique décelée par Luciani, sont bien la « clé de voûte » de l'ensemble, qui permet de comprendre « l'articulation logique des éléments » entre eux (p. 473). Le thème du « manger », très présent dans les v. 2-12 et des v. 18-22, n'est présent dans la suite du chapitre que sous forme d'allusion au v. 37 (cf. le relevé des occurrences par Luciani n. 35, p. 370). Nous y reviendrons au fil de notre commentaire.

101 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2240, d'après Hildenbrand.

102 Nous ne retenons pas ici la division établie par la tradition massorétique. Celle-ci voit en Lv 26,1-2 la conclusion de la *Parasha* בְּהַר סִינַי, qui commence en Lv 25,1. Il nous semble plus juste d'y voir une introduction aux bénédictions et malédictions associées au respect de l'Alliance, qui commencent en 26,3. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 449-450. Il est certes question du sabbat en Lv 25 (cf. Lv 26,2) mais il n'y est question, en revanche, ni des idoles (26,1), ni du sanctuaire en tant que tel (Lv 26,2). S'il faut voir une reprise conclusive dans ces versets, ce serait plutôt en lien avec l'ensemble du Code de Sainteté, où il est effectivement question des idoles (Lv 19,4) et du sanctuaire (Lv 19,30).

103 Lv 25,2(2x) ; 4.5.6.7.9.10.18.19.23(2x).24(2x).31.38(2x).42.45.55.

des personnes, la terre est toujours au centre de la problématique du jubilé, comme nous le verrons[104].

Les quatre parties de ce travail, qui correspondent aux deux parties que nous venons de définir en Lv 25, procèdent de la même démarche : dans un premier temps nous analysons le texte pas à pas ; dans un second temps, nous nous efforçons d'éclaircir certains points discutés et d'explorer des ouvertures théologiques suscitées par le texte. Auparavant, nous donnons une traduction littérale qui servira de base à notre travail.

---

104 Pour Milgrom, c'est le « dénominateur commun » de toutes les sections du chapitre, à l'exception des v. 29-33. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2151.

Traduction littérale de Lv 25

(Sur la base du Texte Massorétique)

Nous proposons dans les pages qui suivent notre propre traduction, aussi littérale que possible, de Lv 25, afin de rendre plus claire au lecteur notre propre interprétation[1]. La présentation typographique adoptée cherche à faire ressortir les articulations du texte, telles qu'elles apparaîtront dans le commentaire[2].

Lv 25

A. L'année sabbatique et le jubilé.

1 Dieu parla à Moïse sur le mont Sinaï. Il dit : 2 Parle aux enfants d'Israël ; tu leur diras : « lorsque vous entrerez dans le pays (*'ereṣ*) que je vous donne,

L'année sabbatique.

la terre (*'ereṣ*) chômera (*šbt*) d'un sabbat pour le Seigneur. 3 Six années tu ensemenceras ton champ, et six années tu tailleras ta vigne, et tu recueilleras sa production. 4 Mais la septième année sera un sabbat *šabbātôn* pour la terre (*'ereṣ*), un sabbat pour le Seigneur : ton champ, tu ne l'ensemenceras pas, et ta vigne, tu ne la tailleras pas. 5 La repousse de ta moisson, tu ne la moissonneras pas, et les raisins de ton *nāzîr*[3], tu ne les vendangeras pas : ce sera une année de *šabbātôn* pour la terre (*'ereṣ*). 6 Le sabbat de la terre (*'ereṣ*) sera pour vous comme nourriture, pour toi, pour ton serviteur, pour ta servante, pour ton salarié, et pour le résident qui habitent (*gwr*) avec toi,7 pour ton bétail et pour l'animal qui est dans ton pays (*'ereṣ*) : il y aura toute sa production à manger.

L'année jubilaire

8 Tu dénombreras pour toi sept sabbats d'années, sept années sept fois, et ce seront pour toi les jours de sept sabbats d'années, quarante-neuf années. 9 Puis tu feras passer un *šôpār* d'acclamation, le septième mois, le dix du mois, le jour des expiations, vous ferez passez un *šôpār* dans tout votre pays (*'ereṣ*).

---

1 En dehors de Lv 25, nous citerons habituellement la Bible dans la traduction de la TOB (édition en un volume, 1988), sauf mention du contraire.

2 Nous renoncerons parfois au décalque pur et simple qui serait incompréhensible en français. Nous ne donnons ici que le minimum de notes, notamment pour donner les variantes les plus significatives. Pour les discussions plus approfondies, voir le commentaire des versets. Les mots entre crochets sont ajoutés pour la fluidité de la traduction. Nous gardons parfois certains mots hébreux translittérés lorsqu'ils ont un sens technique très précis.

3 La LXX traduit ici : τοῦ ἁγιάσματός σου (de ta consécration), ce qui suppose peut-être un original hébreu avec non pas נָזִיר mais נֵזֶר.

10 Vous sanctifierez l'année des cinquante ans, et vous proclamerez une libération dans le pays (*'ereṣ*) pour tous ceux qui y résident ; elle sera un jubilé pour vous : vous retournerez (*šwb*) chacun dans sa propriété, et chacun dans son clan vous retournerez (*šwb*).
11 Un jubilé, l'année des cinquante ans, [voilà ce qu'] elle sera pour vous ; vous ne sèmerez pas et vous ne moissonnerez pas ses repousses, et vous ne vendangerez pas ses *nāzîr*, 12 car un jubilé, une chose sainte, [voilà ce qu'] elle sera pour vous ; des champs[4] vous mangerez sa production.

Premières conséquences juridiques et bénédictions

13 En cette année du jubilé, vous retournerez (*šwb*) chacun dans sa propriété.
14 Si vous vendez : [que ce soit] vente à ton compatriote ou achat de la main de ton compatriote, n'exploitez pas chacun son frère. 15 Selon le nombre d'années après le jubilé tu achèteras à ton frère, selon le nombre d'années de production il te vendra : 16 plus grand [le nombre des] années, plus grand sera[5] son prix d'achat et plus petit [le nombre des] années, plus petit sera[6] son prix d'achat, car [c'est] un nombre de productions qu'il te vend. 17 Vous n'exploiterez pas chacun son compatriote, ainsi tu craindras ton Dieu, car je suis le Seigneur votre Dieu.
18 Vous mettrez en pratique (*'śh*) mes commandements, et mes jugements vous les garderez et vous les mettrez en pratique(*'śh*), et vous résiderez sur la terre (*'ereṣ*) en sécurité 19 et la terre (*'ereṣ*) donnera son fruit et vous mangerez à satiété, et vous résiderez en sécurité dessus [= sur la terre].
20 Si vous dites : ' qu'allons-nous manger la septième année, si[7] nous ne semons pas et ne recueillons pas notre production ?' 21 [eh bien] J'ordonnerai à ma bénédiction de faire(*'śh*) pour vous, la sixième année, la production[8] pour trois ans. 22 Vous sèmerez la huitième année[9], et vous mangerez de l'ancienne production, jusqu'à la neuvième année, jusqu'à ce que vienne[10] sa production, vous mangerez de l'ancienne.

---

4 שָׂדֶה au sens collectif : les champs, la campagne mais pas un champ particulier.

5 תַּרְבֶּה : la forme peut correspondre soit à la troisième personne féminin singulier, soit à la deuxième personne masculin singulier de רבה, hi. Dans le premier cas, le sujet est מִקְנָה (= le prix d'achat : cf. TOB, NEB, Hartley, Milgrom) et le verbe est intransitif ; dans le second cas, le sujet est le même que celui de קנה au verset précédent : il s'agit de celui auquel la loi s'adresse (BJ, Dhorme, Elliger, Gerstenberger, Osty, Rabbinat, Segond), et le verbe est transitif. Les deux sont grammaticalement possibles. La LXX adopte ici une troisième solution grammaticalement difficilement acceptable : le sujet est « ton compatriote », sujet du dernier verbe du v. 15.

6 תַּמְעִיט : même remarque que note précédente.

7 Pour ce sens de הֵן, cf. JOÜON, *Grammaire*, § 167 *l*.

8 La LXX a ici : τὰ γενήματα αὐτῆς (sa production), ce qui correspond à l'hébreu תְּבוּאָתָהּ, comme aux v. 3.7.12.22. Même variante dans le Pentateuque samaritain.

9 Accusatif de détermination temporelle introduit ici par אֵת, ce qui est assez rare. Cf. Ex 13,7 ; Dt 9,25. Voir JOÜON, *Grammaire*, § 126.i.

10 Il s'agit ici de la racine *bw'*, que l'on retrouve dans le mot *t^ebû'â* (production). On ne peut garder ce rapport entre les deux mots qu'au prix d'une modification grammaticale, en mettant le verbe au passif : « jusqu'à ce que soit produite sa production ».

B. Dispositions juridiques consécutives au jubilé.

Le rachat d'un bien foncier ou immobilier

23 La terre (*'ereṣ*) ne sera pas vendue de façon définitive[11], car elle est à moi, la terre (*'ereṣ*), car vous êtes des immigrés-résidents (*gērîm wᵉtôšābîm*) vis-à-vis de moi. 24 Sur toute la terre (*'ereṣ*) de votre propriété, vous donnerez une *gᵉ'ullâ* pour la terre (*'ereṣ*).

25 Si ton frère[12] s'affaiblit en sorte qu'il vende [une partie] de sa propriété, alors vient son *gō'ēl*, le plus proche de lui, et il rachète (*g'l*) la vente [*i.e.* le terrain vendu] de son frère. 26 Un homme qui n'a pas de *gō'ēl*, si sa main réussit à trouver[13] le nécessaire pour sa *gᵉ'ullâ*,27 alors il calcule (*ḥšb* ; pi.) les années de sa vente, il rembourse (*šwb* ; hi.) le surplus à l'homme à qui il a vendu, et il retourne (*šwb* ; qal) dans sa propriété. 28 Si sa main ne trouve pas de quoi lui rembourser (*šwb* ; hi.), sa vente est dans la main de celui qui l'a achetée jusqu'à l'année[14] du jubilé ; elle sort lors du jubilé, et il retourne (*šwb* ; qal) dans sa propriété.

29 Si un homme vend une maison de résidence dans une ville à rempart, il y aura sa *gᵉ'ullâ* jusqu'à ce que s'achève l'année de sa vente : [ce seront] les jours [où] il y aura sa *gᵉ'ullâ*. 30 Si elle n'est pas rachetée (*g'l* ; ni.) jusqu'à ce que soit accomplie pour elle l'année complète, alors la maison qui [est] dans une ville de rempart[15] revient (*qwm* ; q.[16]) de façon définitive à celui qui l'a achetée, et à ses descendants : elle ne sortira pas lors du jubilé. 31 Mais les maisons des villages qui [ne sont] pas entourés d'un rempart seront considérées[17] (*ḥšb* ; ni.) comme les champs du pays (*'ereṣ*)[18] : il y aura pour elles[19] une *gᵉ'ullâ*, et elles sortiront[20] lors du jubilé.

32 Quant aux villes des lévites, aux maisons des villes de leur propriété : il y aura une *gᵉ'ullâ* perpétuelle pour les lévites. 33 Quant à celui d'entre les lévites qui rachètera

---

[11] Littéralement : « pour disparaître » (לִצְמִתֻת).

[12] La LXX ajoute ὁ μετὰ σοῦ, comme au v. 39.

[13] Littéralement : « atteint et trouve ».

[14] La LXX ajoute : « sixième » (ἕως τοῦ ἕκτου ἔτους τῆς ἀφέσεως), d'après une tradition manuscrite fortement attestée (A, B, V notamment). Le fragment du v. 28 préservé à Qumran (« עד שנת ה » ; 4QLev[b]) peut être interprété dans le sens de la LXX comme dans le sens du TM.

[15] D'après le Q : אֲשֶׁר־לוֹ חֹמָה (K : אֲשֶׁר־לֹא) . Cf. Bruno OGNIBENI, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della biblia*. Studio dei diciassette ketiv לא / qeré לו (Studia Friburgensa Nouvelle Série 72 ; Fribourg 1989), p. 85-87 et 156-158.

[16] Cf. Gn 23,17.

[17] Le verbe hébreu חשב (ni.) est ici au singulier et nombre de versions corrigent en pluriel. Le seul sujet possible est en effet un pluriel : « les maisons ». Le sens de ce singulier pourrait être distributif. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 421.

[18] Voir plus haut n. 4, p. 24. Autre possibilité : « comme un champ de terre » (Dhorme). Cf. Édouard DHORME, *La Bible*, Ancien Testament T. 1 (*Bibliothèque de la Pléiade* 120 ; Paris 1956).

[19] Autre interprétation possible mais moins probable : « et il y aura pour lui », où « lui » se rapporte au champ (Dhorme).

[20] Ici aussi, le verbe est au singulier comme le pronom suffixé à la préposition לְ. Cf. ci-dessus, n. 17.

(*g'l* ; q.), la vente de la maison de[21] la ville de sa propriété sortira lors du jubilé[22], car les maisons des villes lévitiques, ce sont leur propriété parmi les enfants d'Israël.
34 Un champ communal de leurs villes ne sera pas vendu : c'est une propriété perpétuelle pour eux.

Insolvabilité et remise des intérêts

35 Si ton frère s'affaiblit en sorte que sa main chancelle envers toi (*'immāk*), alors tu la fortifieras : [en] immigré-résident[23] (*gēr wetôšāb*) il vivra[24] avec toi. 36 Tu ne lui prendras ni intérêt, ni dédommagement[25] ; ainsi tu craindras ton Dieu, et ton frère vivra[26] avec toi. 37 Ton argent, tu ne lui donneras pas contre un intérêt, et contre un dédommagement tu ne lui donneras pas ta nourriture.
38 Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays (*'ereṣ*) d'Égypte pour vous donner le pays (*'ereṣ*) de Canaan, pour être Dieu pour vous.

Travail forcé au service d'un autre.

Travail au service d'un frère israélite

39 Si ton frère s'affaiblit envers toi (*'immāk*) en sorte qu'il te soit vendu, tu ne l'asserviras pas (*'bd*)[27] d'un travail (*'ăbōdâ*) d'esclave (*'ebed*). Il sera vis-à-vis de toi comme un salarié, comme un résident ; jusqu'à l'année du jubilé il travaillera chez toi.
41 Puis il sortira de chez toi[28] (*mē'immak*), lui et ses fils avec lui ; il retournera dans son clan, et dans la propriété de ses pères il retournera. 42 Puisqu'ils sont mes serviteurs (*'ăbāday*), ceux que j'ai fait sortir du pays (*'ereṣ*) d'Égypte, ils ne seront pas vendus d'une vente d'esclave (*'ebed*). 43 Tu ne domineras pas sur lui de façon arbitraire ; ainsi tu craindras ton Dieu.
44 Quant à ton esclave (*'ebed*) et à ta servante qui seront à toi, c'est parmi les peuples qui t'environnent, parmi eux, que vous achèterez un esclave (*'ebed*) ou une servante.
45 De même, parmi les enfants des résidents (*tôšābîm*) qui habitent (*gwr*) avec vous, parmi eux vous [en] achèterez, et [parmi] les clans qui sont avec vous, [ceux]qu'ils auront engendrés dans votre pays (*'ereṣ*) ; ils seront votre propriété. 46 Vous les

---

21 Nous suivons ici la proposition de la BHS : בֵּית עִיר au lieu de בַּיִת וְעִיר. Le *waw* est ici difficilement compréhensible.

22 La LXX a ici : καὶ ἐξελεύσεται ἡ διάπρασις αὐτῶν οἰκιῶν πόλεως κατασχέσεως αὐτῶν. On peut cependant comprendre עִיר אֲחֻזָּתוֹ comme désignant la ville de la propriété ancestrale du racheteur : c'est dans cette ville qu'a eu lieu la transaction.

23 La LXX a ici : ἀντιλήμψῃ αὐτοῦ ὡς προσηλύτου καὶ παροίκου.

24 וָחַי est ici une forme du verbe חיה (ou plus exactement חיי), la troisième personne du masculin singulier à l'accompli qal. Cf. GK § 76 i. Voir également Gn 3,22.

25 נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית : sur la traduction controversée de ces deux termes, voir p. 248.

26 Nous suivons ici Keil, pour qui וָחַי est la forme contractée de וְחַיִי et non l'état construit du nom חַי (la vie). Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 167. Voir aussi GK § 76 i.

27 Littéralement : « tu ne travailleras pas par lui ».

28 La LXX a ici : τῇ ἀφέσει et ne traduit pas מֵעִמָּךְ.

transmettrez comme héritage à vos enfants après vous, pour qu'ils en prennent possession comme propriété perpétuelle[29] : eux, vous les asservirez (*'bd*)[30] ;
quant à vos frères, les enfants d'Israël, un homme ne dominera pas contre son frère de façon arbitraire.

Travail au service d'un immigré-résident et droit de gᵉ'ullâ.

47 Si la main d'un immigré-résident (*gēr wᵉtôšāb*) qui est avec toi réussit, et [si] ton frère s'affaiblit envers lui en sorte qu'il soit vendu à un immigré-résident (*gēr wᵉtôšāb*) qui est avec toi, ou à un descendant d'un clan d'immigré : 48 après qu'il a été vendu, il y aura une *gᵉ'ullâ* pour lui : l'un de ses frères le rachètera (*g'l*),49 ou son oncle, ou son cousin[31] le rachètera, ou quelqu'un de sa parenté[32], de son clan, le rachètera (*g'l*) ; ou bien sa main réussira et il se rachètera (*g'l* ; ni.). 50 Il calculera (*ḥšb* ; pi.) alors avec celui qui l'a acheté [le nombre d'années] depuis l'année où il lui a été vendu jusqu'à l'année du jubilé et l'argent de la vente sera [divisé] par le nombre d'années ; selon les jours[33] d'un salarié il sera avec lui[34]. 51 Si les années sont encore nombreuses, d'après elles il remboursera (*šwb* ; hi.) sa *gᵉ'ullâ*, sur l'argent de son achat[35]. 52 S'il reste peu d'années jusqu'à l'année du jubilé, il calculera pour lui, et selon ses années il remboursera sa *gᵉ'ullâ*. 53 Comme un salarié, année après année, il sera vis-à-vis de lui ; il[36] ne dominera pas sur lui de façon arbitraire à tes yeux. 54 S'il n'est pas racheté de l'une de ces manières, il sortira lors de l'année du jubilé, lui et ses enfants avec lui.
55 Car les enfants d'Israël sont pour moi des serviteurs (*'ăbādîm*), ils sont mes serviteurs (*'ăbāday*) ceux que j'ai fait sortir du pays d'Égypte ; je suis le Seigneur votre Dieu. »

---

29 Comme le comprend la LXX. La ponctuation massorétique, suivie par la plupart des traducteurs modernes, rattache לְעֹלָם à בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ. Cette dernière locution n'est pas traduite par la LXX.

30 Cf. ci-dessus, n. 27.

31 Litt. : « un fils de son oncle ».

32 Littéralement : « de la parenté dans sa chair ».

33 C'est-à-dire la période de travail.

34 La LXX a ici : καὶ ἔσται τὸ ἀργύριον τῆς πράσεως αὐτοῦ ὡς μισθίου ἔτος ἐξ ἔτους ἔσται μετ' αὐτοῦ, et la Vulgate : *pecunia qua venditus fuerat iuxta annorum numerum et rationem mercenarii supputata*. C'est l'interprétation quasi unanime aujourd'hui.

35 LXX : ἐὰν δέ τινι πλεῖον τῶν ἐτῶν ᾖ πρὸς ταῦτα ἀποδώσει τὰ λύτρα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἀργυρίου τῆς πράσεως αὐτοῦ. Vg : *si plures fuerint anni qui remanent usque ad iobeleum secundum hos reddet et pretium*.

36 L'ancien propriétaire.

Première partie

Lv 25,1-22

L'année sabbatique et le jubilé

Commentaire suivi

Chapitre 1

Les versets introductifs (v. 1-2a)

1 « Sur le mont Sinaï » (v. 1)

Lv 25 commence par situer le discours de YHWH sur le mont Sinaï (v. 1). Cela n'est pas anodin[1]. Les autres mentions du mont Sinaï dans le Lévitique apparaissent dans des conclusions de sections du livre : conclusion de la section sur le rituel des sacrifices en Lv 7,37-38 et conclusion de la section 25,1-26,46, en Lv 26,46. Le dernier verset du ch. 27 (Lv 27,34), où est également mentionné le mont Sinaï, est sans doute une reprise de 26,46 pour clore l'appendice sur la tarification des vœux[2]. Lv 25,1 est donc le seul verset qui mentionne le Sinaï au début du discours, comme pour attirer l'attention.

La tradition juive ne s'y est pas trompée puisqu'elle fait débuter en Lv 25,1 une nouvelle *parasha* : בְּהַר סִינַי (sur le mont Sinaï), qui se termine en Lv 26,2. L'instant est solennel. Jusqu'ici, en effet, le lecteur est resté avec Moïse dans la tente de la rencontre où le Seigneur est descendu dans sa gloire, matérialisée par la fameuse nuée de l'Exode (Lv 1,1 ; cf. Ex 40,34-37). Cette tente se situe non pas sur le sommet de la montagne mais dans la steppe (בְּמִדְבַּר סִינַי), là où Israël a établi son camp (Nb 1,1 ; cf. Ex 19,2). En situant le discours divin dans la steppe, Lv 1,1 est en conformité avec Ex 25,22, où YHWH annonce qu'il rencontrera Moïse dans la tente de la rencontre, du haut du propitiatoire qui se trouve au dessus de l'arche, afin de lui donner ses ordres pour Israël.

La souscription de Lv 7,37-38 semble, en revanche, en tension avec Lv 1,1, puisqu'elle situe elle aussi בְּהַר סִינַי, sur la montagne, ce que Lv 1,1 avait

---

[1] Cf., par exemple, les remarques de Fager. Cf. FAGER, *Land* Tenure, p. 55.

[2] Le ch. 27, traitant de la tarification des vœux après les bénédictions et malédictions du ch. 26, apparaît nettement comme un appendice ajouté par la suite. Cf., par exemple, NOTH, *Leviticus*, p. 4, et de nombreux commentateurs modernes. Hartley, attribue la place de ce ch. 27 aux compilateurs qui ont donné au livre sa forme finale, et qui ne souhaitaient pas terminer par les bénédictions et malédictions. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 479. Hartley reconnaît le caractère d'« appendice » de Lv 27, et fait de Lv 25,1-26,46 le « discours final » du livre (ibid., p. 433).Voir aussi Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (Le livre et le rouleau 5 ; Bruxelles 2000), p. 120.

situé dans « la tente de la rencontre » (אֹהֶל מוֹעֵד)[3]. À vrai dire, Lv 7,38 utilise aussi l'expression בְּמִדְבַּר סִינָי (« dans le désert du Sinaï ») et l'on peut comprendre cette notation soit comme la localisation du discours, soit comme celle de l'action liturgique sur laquelle porte ce discours : « apporter leurs présents au Seigneur ». La première solution est retenue par la traduction du Rabbinat français[4], mais elle est rare parmi les traducteurs modernes, qui interprètent plutôt dans le second sens[5].

En fait, de même que Lv 8,35-36 fait référence à un ordre reçu par Moïse qui ne peut être que le rituel de la consécration des prêtres révélé sur la montagne du Sinaï dans le livre de l'Exode (Ex 29,1-37), Lv 7,38 fait vraisemblablement allusion à la prescription de l'holocauste quotidien, donnée elle aussi sur la montage (Ex 29,38-46)[6]. On peut, en effet, comprendre la syntaxe de l'hébreu de la façon suivante : l'antécédent du relatif אֲשֶׁר, qui débute le v. 38, n'est pas « le rituel (הַתּוֹרָה) », comme dans la traduction de la TOB, mais l'holocauste, l'offrande, le sacrifice pour le péché et le sacrifice de réparation qui sont mentionnés au v. 37.

De même que la prescription de l'holocauste est rattachée aux prescriptions données sur la montagne, par extension, les autres actes liturgiques mentionnés au v. 37 sont rattachés à « ce jour où il [le Seigneur] ordonna aux fils d'Israël d'apporter leurs présents au Seigneur dans le désert du Sinaï » (v. 38). Les actes liturgiques ont été prescrits sur la montagne, mais une fois le sanctuaire construit, le rituel qui précise la manière de les accomplir est donné dans la steppe, à l'entrée de la tente de la rencontre. Là, le Seigneur a parlé à Moïse pour lui donner toutes sortes de prescriptions, entrecoupées de deux épisodes narratifs : la consécration des prêtres, suivie du récit des premiers sacrifices et de la mort de Nadav et Avihou, deux fils d'Aaron (Lv 8-10) ainsi que le châtiment d'un blasphémateur (Lv 24,10-23). Lv 25,1 vient à la suite de ce deuxième épisode narratif qui se passe dans le camp, donc au pied de la montagne du Sinaï.

Il est donc significatif qu'en Lv 25,1 Moïse, d'une certaine manière, « remonte » sur la montagne du Sinaï après ce long discours du Seigneur

---

3 Dans son commentaire, Keil ne retient que la mention בְּמִדְבַּר סִינָי. Il ignore donc le problème. Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 64. À l'inverse, Cazelles relève la divergence apparente avec Lv 1,1 et l'attribue au « caractère composite de la conclusion » (celle de la loi sur les sacrifices). Cf. Henri CAZELLES, *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem en fascicules ; Paris 1958 [2ème éd. Revue]), p. 44.

4 Cf. *La Bible traduite du texte original par les membres du Rabbinat français*, sous la direction de Zadoc KAHN (Paris1966 ; 1ère éd. 1899), p. 143.

5 Voir, par exemple, la ponctuation de la TOB et de Cazelles.

6 Cf. CAZELLES, *Lévitique*, p. 44, qui renvoie à Lv 8,35-36 où Moïse, à propos de la consécration des prêtres, parle de « l'ordre qu'il a reçu ». Or c'est en Ex 29,1-37 qu'est le donné rituel d'ordination des prêtres, alors que Moïse se trouve sur la montagne (Ex 24,15-18). Cela avait déjà été observé par les rabbins anciens, car d'après le Talmud, Dieu a détaillé dans la tente de la rencontre ce qu'il avait donné de façon générale sur le Mont Sinaï. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2151.

dans la steppe, devant la tente de la rencontre. Cela alerte le lecteur sur le caractère exceptionnel de ce qui va suivre.

2 « Le pays que je vous donne » (v. 2a)

A l'intérieur du ch. 25, les v. 2 à 22 constituent une première unité qui présente l'année sabbatique et le jubilé[7].

La formule introductive du v. 2 (avant l'*atnaḥ*) annonce le don de la terre : « lorsque vous entrerez dans le pays (*'ereṣ*) que je vous donne ». On la retrouve, dans le Lévitique, en deux autres endroits : Lv 14,34 et Lv 23,10. « Le pays que le Seigneur notre Dieu nous (/vous/leur) donne », avec נתן au participe, est une formule courante dans le Deutéronome[8]. Dans le Lévitique, elle s'explique par le souci, dans ces trois cas, de préciser que la prescription donnée n'est pas applicable immédiatement, dans le cadre du désert. Elle ne le sera qu'après l'entrée en Canaan, lorsque les fils d'Israël auront des maisons (Lv 14,34) et travailleront la terre (Lv 23,10 et 25,2)[9]. Une formule plus courte, sans rappel du don (« quand vous serez entrés dans le pays »), est aussi utilisée en Lv 19,23, pour introduire un précepte concernant les arbres fruitiers.

Le verbe נתן est utilisé au participe, non à l'accompli ou à l'inaccompli. L'acte de la donation est à la fois futur, puisque les Hébreux se trouvent encore au désert, et déjà présent puisque le Seigneur l'a décidé. Comme nous le verrons à propos du v. 38, il s'agit d'un seul acte qui va de la libération au don du pays[10]. Peut-être aussi l'emploi du participe veut-il insister sur l'aspect de donation continuée. À cette affirmation du don de la terre comme un acte non pas passé mais permanent répondrait alors une autre affirmation qui ne serait paradoxale qu'à première vue : le rappel des prérogatives divines sur la terre au v. 23. Le don de la terre que le Seigneur réalise pour son peuple ne correspond en rien à une renonciation à son propre droit de propriété sur cette terre[11]. Il est toujours en acte de la donner sans pour autant en être dépossédé : les enfants d'Israël sont des étrangers qui profitent de l'hospitalité de leur Dieu.

On pourrait ainsi exprimer en raccourci le cœur du message de ces versets : « la terre que je vous donne (v. 2)... est à moi (v. 23) ». Entre ces deux affirmations fondamentales, à la fois du don et de la souveraineté du

---

7 Voir plus haut, notre point 3.2, p. 19.

8 P. ex. : Dt 1,20.25 ; 2,29 ; 3,20.

9 Cf. également Ex 12,25 et Nb 15,1-2 et 17-18.

10 Voir notamment, dans notre deuxième partie, les p. 366 à 372.

11 La souveraineté du Seigneur sur toute la terre est affirmée en Ex 19,5, au moment où l'Alliance est proposée à Israël.

Seigneur sur la terre, prennent place les dispositions relatives à l'année sabbatique et lors du jubilé.
A l'intérieur de cet ensemble (v. 1-22), d'autres unités plus petites peuvent être dégagées : l'année sabbatique (v. 2-7), l'année jubilaire (v. 8-12), la vente et l'achat d'un terrain (v. 13-17), le rappel des thèmes de l'Alliance (v. 18-19), la promesse de bénédiction (20-22).

Chapitre 2

Le sabbat de la terre (v. 2b-7)

La *setoumâ* placée après le v. 7 dans le texte massorétique délimite une première péricope qui se justifie pleinement, dans la mesure où le v. 7 clôt les dispositions relatives à l'année sabbatique. Le thème du sabbat était déjà présent dans les chapitres précédents (cf. Lv 23,3 et 24,5-9). L'anecdote de Lv 24,10-23 vient interrompre des prescriptions liturgiques qui donnent peut-être une des clés de lecture de Lv 25,2-22.

Le v. 2 comporte le commandement proprement dit d'observer un sabbat pour la terre dès l'entrée en Terre Promise. Les v. 3-5, construits en antithèse, détaillent la mise en pratique de ce commandement, en insistant sur les préceptes négatifs du sabbat : les travaux agricoles prescrits pendant les six premières années (v. 3), sont interdits au cours de la septième (v. 4-5)[1]. Enfin, les v. 6-7 répondent à la question de la nourriture à consommer en l'absence de récolte.

Ce sabbat est un *šabbat šabbātôn* (v. 4), qui est à la fois « sabbat pour le Seigneur » (v. 2.4), « sabbat pour la terre » (v. 4.5) et sabbat « pour vous » (v. 6). Le thème du sabbat se concentre surtout dans les derniers chapitres du Lévitique, du ch. 23 au ch. 26. Apparu avec la liste des fêtes solennelles en faveur du Seigneur, il ne disparaît qu'au ch. 26, avec les malédictions associées au non-respect du sabbat de la terre. Sur les 24 occurrences du substantif *šabbat* dans le Lévitique, trois seulement se trouvent en dehors de ces chapitres : en 16,31 il s'agit de l'expression *šabbat šabbātôn* à propos du Kippour et en 19,3.30 de l'injonction d'observer le sabbat, ou plus exactement « mes sabbats », ce qui semble être une formule tardive[2]. On peut donc dire avec Otto que la deuxième partie du Code de Sainteté est structurée par le sabbat, et que toutes les lois qui suivent Lv 23,3 sont liées d'une manière ou d'une autre au sabbat[3].

Dans les paragraphes qui suivent, après avoir étudié le passage du « tu » au « vous » entre le v. 2 et le v. 3, puis la signification concrète des interdits de

---

1 Elliger relève à juste titre le caractère « poétique » (par le rythme et les parallèles) de ces versets qui semblent faits pour être mémorisés. Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 344.

2 Cf. Jacques BRIEND, « Sabbat », *DBS* X, c. 1143-48 ; NOTH, *Leviticus*, p. 120.

3 Cf. Eckart OTTO, « Del libro de la alianza a la ley de santidad, la reformulación del derecho israelita y la formación del pentateuco », *EstBib* 52 (1994), p. 209.

l'année sabbatique, nous nous intéresserons à un certain nombre de termes ou d'expressions peu fréquents. Puis nous essaierons de mieux cerner le sens de l'année sabbatique telle qu'elle est présentée en Lv 25,2-7.

1 Alternance du « tu » et du « vous »

Alors que Moïse s'adresse à tous les enfants d'Israël au v. 2, donc à la deuxième personne du pluriel, il passe sans transition au v. 3 à la deuxième personne du singulier, aussi bien pour la personne des verbes que pour les suffixes possessifs, à l'exception de תְּבוּאָתָהּ (« sa récolte »). Cette alternance intrigue mais elle n'est pas rare dans l'ensemble du Pentateuque[4].
Selon Joosten, l'emploi respectif du « tu » et du « vous » dans le Code de Sainteté n'est pas l'indice de l'existence de différentes couches littéraires, comme on l'a souvent soutenu[5]. Ce fait trouve une explication dans le texte lui-même[6]. Il propose l'interprétation suivante : « Le pluriel est employé pour interpeller le peuple en tant qu'entité collective partageant une même histoire, un même destin et une même vocation, tandis que l'usage du singulier est réservé aux cas où il s'agit de s'adresser à chaque homme – ou à chaque famille – séparément afin de lui dicter sa responsabilité individuelle »[7]. La double responsabilité d'un chef de famille, collective en tant que membre d'un peuple qui s'est engagé d'une seule voix à observer la loi[8], mais aussi individuelle en tant que responsable de sa famille, explique donc ce double usage. Un exemple typique se trouve selon Joosten en Lv 19,9 : « Quand vous moissonnerez votre terre, tu ne moissonneras pas ton champ

---

4 Cf., par exemple, Dt 6,1-2. Pour une étude récente de ce phénomène notamment dans le Deutéronome, voir J. G. McCONVILLE, « Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration », *JSOT* 97 (2002), p. 19-36. Dans la ligne de Lohfink, McConville opte pour une explication de type littéraire (un choix stylistique délibéré) et non de type historico-critique (style d'auteurs différents), mais son explication est sensiblement différente de celle que Joosten adopte pour le Code de Sainteté, comme nous allons le voir.

5 Voir, par exemple, le commentaire récent de Hartley, pour qui les différences dans l'emploi des personnes est l'argument qui fonde les hypothèses quant aux différents rédacteurs ou éditeurs de Lv 25. L'argument est souvent employé, en effet, dans les commentaires. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 426. Pour Milgrom, le passage du « vous » au « tu » en Lv 25,3 est dû à la reprise de Ex 23,10 par l'auteur de Lv 25. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2157.

6 Jan JOOSTEN, « 'Tu' et 'vous' dans le code de sainteté (Lv 17-26) », *RevSR* 71/1 (1997), p. 3-8. Conclusions reprises dans LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 12, p. 462. Dans le sens de Joosten également, voir ALBERTZ, « Die Tora Gottes », p. 295.

7 JOOSTEN, « 'Tu' et 'vous' », p. 5. À comparer avec Elliger : « Dagegen erscheint das Umschlagen in die 2. sg. in 3-5 gänzlich unmotiviert » (ELLIGER, *Leviticus*, p. 343). Même étonnement à propos des v. 8-12 (id., p. 344).

8 Cf. Ex 24,3.7. Sur la responsabilité collective en Israël, c'est-à-dire la responsabilité portée en commun de faire régner le droit et la justice, cf. Jean-Louis SKA, « Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament », *Bible et droit*. L'esprit des lois (éd. Françoise MIES) (Le Livre et le Rouleau 12 ; Namur – Bruxelles 2001), p. 39-41.

jusqu'au bord, et tu ne ramasseras pas la glanure de ta moisson »[9]. Or Joosten reconnaît une exception nette (« difficile à expliquer ») à ce principe justement en Lv 25,6-9, où la loi, selon lui, s'adresse manifestement à la collectivité[10].

Joosten fait remarquer à juste titre que les termes de « champ », « vigne », « bétail », « esclave », et « prochain » apparaissent toujours dans des contextes en « tu »[11]. Sa théorie explique tout à fait les changement de personnes qui interviennent en Lv 25,2-3 : le commandement général du sabbat pour la terre, adressé en « vous » à toute la communauté au v. 2, est exprimé plus concrètement dans les v. 3-5. Les dispositions s'adressent alors en « tu » à chaque chef de famille en charge d'une exploitation agricole, d'une vigne, d'un champ particuliers. Le retour au « vous » en Lv 25,6, qui n'entraîne pas pour autant la disparition du « tu », s'explique alors, comme nous le verrons, par l'élargissement du discours dans l'expression d'une garantie accordée à tous, hommes et bêtes hors de toute considération de condition sociale.

Venons-en maintenant aux interdits du sabbat exprimés aux v. 25,3-5.

2 Les interdits sabbatiques en Lv 25,3-5

La formulation de Lv 25,3-5 n'est pas sans rappeler celle du sabbat hebdomadaire telle qu'elle apparaît en Ex 20,9-10, Dt 5,13-14 et Lv 23,3 : on y rencontre la même antithèse entre les six premiers jours, où l'on fait son ouvrage, et le septième, où l'on s'en abstient. De même, en Ex 23,10-11, la « septième année » est mise en parallèle avec le « septième jour »[12].

Le vocabulaire de ces versets nous renvoie à une réalité agricole qu'il faut s'efforcer de cerner dans la mesure du possible. L'interdit de l'année sabbatique est précisé en Lv 25,4-5 : il concerne les semailles et la taille, mais aussi la récolte, qu'elle soit moisson ou vendange, mais rien n'est dit des labours.

---

9 JOOSTEN, « 'Tu' et 'vous' », p. 3. Ce changement de personne a lui aussi dérouté les traducteurs, qui se sont parfois sentis obligés d'harmoniser. Exemple : « Lorsque vous récolterez la moisson de votre pays, *vous* ne moissonnerez pas jusqu'à l'extrême bout du champ. Tu ne ramasseras pas la glanure de ta moisson. » (Cazelles). Même procédé en Lv 25,9 ou le verbe עבר est traduit dans les deux cas à la deuxième personne du pluriel. Édouard Dhorme, en revanche, dans une note sur Lv 19,9, avait déjà souligné le passage du « tu » au « vous », sans pousser l'analyse aussi loin que Joosten cependant.

10 JOOSTEN, « 'Tu' et 'vous' », n. 14, p. 5. Nous reviendrons sur cette exception à propos du passage du « tu » au « vous » dans le v. 9. Voir plus loin, notre point 1.2, p. 85.

11 JOOSTEN, « 'Tu' et 'vous' », p. 4 et 5.

12 Nous étudierons pour elle-même la question des liens entre Ex 23,9-10 et Lv 25,2-7 dans un chapitre ultérieur. Voir plus loin, p. 133.

2.1 *Le rythme des travaux agricoles*

Lv 25,3-5 mentionnent les opérations agricoles suivantes, dont une bonne partie se retrouve dans le « calendrier de Gezer » (environ 925 av. J.-C.)[13] :

1. *Les semailles* (verbe זרע) : cf. Ex 23,10 ; Dt 22,9 ; Is 30,23 ; Mi 6,15. D'après Dt 8,8, les deux principales variétés de céréales semées devaient être l'orge (שְׂעֹרָה) et le blé (חִטָּה)[14]. Dans les champs, les labours se font après le début des pluies qui ramollissent le sol[15] et les semailles ont lieu en novembre-décembre aussi bien pour le blé que pour l'orge. Les semailles de printemps (mars/avril) de l'époque actuelle concernent le millet et le sésame[16]. Il ne semble pas, cependant, que ces cultures aient été très répandues aux temps bibliques et Dalman estime que l'essentiel des semailles devaient être des semailles d'hiver[17].

2. *La taille* (verbe זמר, qal) : cette opération a lieu en février[18]. La racine זמר désignant la taille des arbres fruitiers est assez rare[19]. Les deux emplois de Lv 25,3-4 sont, avec Is 5,6, les seules occurrences de זמר, qal avec le sens de tailler. Le complément d'objet de זמר est כֶּרֶם, habituellement traduit par « vigne ».

---

13 Une liste des opérations agricoles qui se succèdent au cours d'une année a été retrouvée dans les fouilles de la ville de Gezer en 1908. Elle est maintenant connue sous le nom de « calendrier de Gezer ». Pour une étude précise du calendrier agricole en lien avec les indications de cette inscription, on se reportera à l'ouvrage suivant : Oded BOROWSKI, *Agriculture in Iron Age in Israel.* The Evidence from Archeology and the Bible (Winona Lake 1987), p. 31-44. Les indications de date pour ces différentes opérations agricoles sont données ici d'après les tableaux de Borowski qui se basent sur les pratiques modernes. Cf. p. 34 (semailles) et 37 (récoltes). Voir également Gustaf DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina.* Bd. II. Der Ackerbau (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts herausgegeben von G. DALMAN, 5. Bd. ; Gütersloh 1932), p. 215-218, notamment le tableau p. 216-217.

14 Cf. également 2 R 4,42 ; Jb 31,40 ; Jl 1,11. Le blé est le plus fréquemment cité dans l'Ancien Testament (cf. ci-dessous, n. 37, p. 41). L'orge est cependant la seule à être mentionnée en Lv 27,16, pour le calcul de la valeur d'un champ consacré au Seigneur. De même, dans le livre de Ruth il s'agit de la moisson de l'orge (Rt 1,22).

15 Cf. Obed BOROWSKI, « Agriculture », AnchorBD I, p. 97.

16 Il ne peut y avoir deux semailles successives (et donc deux récoltes) dans le même champ la même année, car après la premier récolte la saison sèche est trop avancée pour que l'on puisse espérer la pluie nécessaire à une deuxième récolte. Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 205-206.

17 Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 136. Cela élimine la possibilité d'une rotation des cultures sur une même terre, afin de lui permettre de se reposer. Les *ostraca* iduméennes du quatrième et du troisième siècle av. J.-C. publiées récemment confirment la prédominance du blé et de l'orge et ne mentionnent pas d'autres céréales comme le millet. Cela n'autorise pas à affirmer que ces dernières n'étaient pas du tout cultivées, mais au moins qu'elles ne faisaient pas l'objet d'un commerce très développé. Cf. Israel EPH'AL – Joseph NAVEH, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumea* (Jerusalem 1996), p. 9-18, notamment le tableau p. 18; André LEMAIRE, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël* (Supplément n° 3 à *Transeuphratène* ; Paris 1996), p. 142.

18 Cf. BOROWSKI, *Agriculture*, p. 36.

19 Il est existe une autre racine homonyme, utilisée au Piel et désignant le chant d'allégresse, beaucoup plus fréquente, notamment dans les psaumes. Cf., par exemple, Ps 7,18 ; Ps 9,3.

En Is 5,6, le sens est clairement celui de la vigne, puisque le propriétaire attend des raisins (Is 5,4). On peut se demander avec Keil si le mot כֶּרֶם, utilisé en Lv 25,3-4, n'a pas le sens plus large de « verger » qu'il a en Jg 15,5[20] et, selon lui, également en Lv 19,10[21]. À l'encontre de cette hypothèse, il faut cependant remarquer que Lv 25,5, qui prolonge manifestement Lv 25,4 (les récoltes répondant aux travaux de préparation), ne mentionne que le raisin. Il faut donc comprendre ici כֶּרֶם dans le sens restreint de « vigne », qui est aussi son sens le plus courant[22].

3. *La récolte en général* (verbe אסף) : le verbe אסף a le sens très large de rassembler[23]. Son utilisation dans le contexte des activités agricoles (avec תְּבוּאָתָהּ pour complément d'objet direct) lui fait désigner la récolte en général (cf. également Ex 23 10). Le mot תְּבוּאָתָהּ suffixé à la troisième personne du féminin singulier désigne, en Lv 25,3, l'ensemble de la production de la terre[24], mentionnée au v. 2, aussi bien le fruit des semailles que le fruit de la vigne. Selon Joüon, cité par Cazelles, אסף peut avoir le sens précis de récolter pour soi, d'engranger[25]. Comme nous le verrons, ce sens irait bien dans le contexte de Lv 25,3-5[26]. La période des récoltes s'étale d'avril (orge, pois) à novembre (olives).

Le substantif אָסִ(י)ף se rapporte à la récolte elle-même dans la désignation de la troisième grande fête du calendrier d'Israël en Ex 23,16 et Ex 34,22. Cette fête célèbre la fin des récoltes (hormis les olives), après la vendange et la récolte des fruits (figues, grenades)[27].

4. *La moisson* (verbe קצר) : cf. Lv 19,9 ; 23,10.22. Comme le montre Ex 23,16, la moisson (קָצִיר) est la récolte spécifique de ce qui est semé (זרע) dans le champ (שָׂדֶה). La moisson de l'orge a lieu en avril, et celle du blé en

---

20 Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 160. En Jg 15,5, il s'agit d'un verger d'oliviers (כֶּרֶם זָיִת). Keil suit sans doute ici Gesenius (cf. GHCL). La LXX, suivie par la plupart des traducteurs modernes (Dhorme, Osty, TOB et BJ, Einheitsübersetzung), comprend « la vigne et l'olivier ». La Bible du Rabbinat lit : « les plants d'oliviers ». La RSV : « *the olive orchards* ».

21 Keil fait valoir que le commandement concernant le glanage en Dt 24 19-21 mentionne la moisson, le gaulage de l'olivier et la vendange. En Lv 19,10, וּפֶרֶט כַּרְמְךָ, où פֶּרֶט est un hapax, désignerait les fruits du verger, incluant la vigne et l'oliveraie. Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 133.

22 En Is 5,6, le travail de taille est mentionné avec le sarclage, qui permet un meilleur rendement en aérant le sol et en le rendant plus perméable aux pluies, tout en éliminant les mauvaises herbes. La négligence dans ces deux travaux est normalement signe d'abandon de la vigne par son propriétaire, ce qui est la pointe de la parabole d'Isaïe.

23 Il peut s'agir de personnes (Gn 29,22 : pour un banquet, qal ; Nb 21,23 : pour la bataille, qal), mais aussi du bétail (Gn 29,7) ou de biens (Gn 6,21 : nourriture, qal ; Is 33,4 : butin, pu.)

24 Cf. Ex 23,10.

25 Cf. CAZELLES, *Études*, p. 90. L'interprétation est retenue dans la BJ pour Ex 23,10.

26 Voir plus loin, p. 142.

27 Voir le calendrier des récoltes d'après les observations modernes en Israël dans BOROWSKI, *Agriculture*, p. 37. Seule la cueillette des olives se prolonge encore en novembre.

mai. Le binôme « semer »/« moissonner » résume l'ensemble du travail des champs pour ce qui concerne les céréales[28].

Le droit de passer la faucille dans un champ est bien entendu réservé au propriétaire (Dt 23,26). Il faut cependant distinguer le verbe קצר, qui signifie l'acte de moissonner (faucher et engranger) pour le compte du propriétaire, du verbe לקט, qui signifie ramasser et par extension peut désigner le glanage[29]. Le glanage consistait à ramasser les épis déjà coupés par les moissonneurs (qui seuls avaient le droit de faucher) et non ramassés (Lv 19,9). Les épis fauchés étaient immédiatement rassemblés en gerbes qui appartenaient au propriétaire du champ (Ps 129 ;7), mais les glaneurs pouvaient se saisir du reste (Rt 2,16)[30].
D'une certaine manière, la moisson n'est complètement achevée pour un champ que lorsque les gerbes ont été rassemblées et que les glaneurs sont passés. On peut comprendre ainsi l'image de Is 17,5-6, où le passage des glaneurs après les moissonneurs a laissé le champ quasiment vide[31].

5. *La vendange* (verbe בצר) : cf. Dt 24,20 ; Jg 9,27. La vendange du raisin s'étale de juin à septembre selon les endroits. Elle aussi laissait derrière elle des grappes à la disposition du pauvre (Lv 19,10 ; Dt 23,25 ; Is 24,13 ; Mi 7,1).

2.2 Les silences de la loi : labour et travail de l'olivier

L'interdit commence ici avec les semailles, mais il n'est rien dit des labours, qui de ce fait ne sont pas formellement prohibés[32]. En Gn 45,6, Ex 34,21 ou Am 9,13, les labours apparaissent explicitement comme l'un des pôles de la vie agricole, avec la moisson. D'un point de vue strictement agricole, une jachère nécessite un labour pour éviter que la terre ne se durcisse et ne donne ensuite un rendement inférieur à ce qu'elle pourrait donner[33]. Mais s'agit-il ici d'une jachère visant à améliorer le rendement du sol ou la loi poursuit-elle un autre but ? Malgré le silence de la loi, la Mishna interprètera clairement l'interdiction des semailles comme impliquant l'interdiction du

---

28 Cf. Os 8,7 ; Pr 22,8 ; Qo 11,4 ; Ps 126,5. Parfois c'est le binôme « labourer/récolter » qui est utilisé dans le même sens. Cf. Gn 45,6 ; Ex 34,21.

29 L'usage des deux racines dans le même verset, dans le livre de Ruth, montre bien qu'il s'agit de deux réalités différentes. Cf. Rt 2,3. Sur la signification du glanage, voir plus loin les points 1.3, p. 140 et 2 p. 141.

30 Voir le descriptif de ces travaux dans les années 1900 en Jordanie dans Antonin JAUSSEN, *Coutumes des arabes au pays de Moab*, (Paris 1908), p. 252-253.

31 Jaussen compte jusqu'à cent trente-sept glaneurs derrière les moissonneurs d'un propriétaire de Jordanie. Un homme est chargé de les tenir à distance. Cf. JAUSSEN, *Coutumes*, p. 255. Ceci fait ressortir la magnanimité de Booz envers Ruth (Rt 2,9.15).

32 Contrairement à ce qu'affirme Kugler. Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 46.

33 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 116. Le labour de la terre en jachère est observé par Jaussen en Jordanie au début du 20ème siècle. Ce labour a lieu dès le mois de mars. Cf. JAUSSEN, *Coutumes*, p. 247.

labour lié aux semailles[34]. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette interprétation[35].

En Jr 35,7, les semailles et la culture de la vigne symbolisent l'activité agricole dans son ensemble, qui suppose un mode de vie sédentaire, par opposition au genre de vie nomade ou semi-nomade des Rékabites. De même, Lv 25 se centre sur les semailles et la vigne et passe l'olivier sous silence. Les olives constituaient cependant une part importante de l'alimentation de cette époque. La loi n'évoque pas plus les figues, les grenades ou les amandes, qui devaient représenter une importante nourriture d'appoint[36]. Le silence à propos de l'olivier est d'autant plus étonnant que cet arbre est mentionné en Ex 23,11 comme étant sous le coup des dispositions de l'année sabbatique. Le blé, l'huile et le vin semblent en effet représenter les éléments essentiels de la production agricole si l'on en croit les nombreux versets où ils sont cités ensemble, et ceci tout au long de l'Ancien Testament (notamment lorsqu'il est question d'offrandes)[37].

D'après Schenker le silence de Lv 25 sur l'olivier, qui selon lui corrige Ex 23[38], vient de ce que le produit de l'olivier dépend beaucoup moins du

---

34 Cf. le traité *š^e^bî'ît*, ch. 1 et 2. L'interdiction du labour remonte, d'après les rabbins, jusqu'à Pâque de l'année précédente (la sixième année), car un labour dans la deuxième partie de l'année ne viserait plus qu'à préparer la terre pour les semailles de l'hiver suivant. Sur ce sujet, cf. Jehuda FELIKS, « The Prohibition of Ploughing in the Summer Preceding the Seventh Year » (résumé anglais), *Memorial to H. M. SHAPIRO* (ed. H. Z. HIRSCHBERG in cooperation with M. BEER, Y. DON and L. WELLER) *Bar-Ilan 9*. Annual of Bar Ilan University (Studies in Judaica and Humanities ; Ramat-Gan 1972), p. XVII-XXIII.

35 Voir plus loin, p. 54.

36 Dans la parabole racontée par Yotam, en Jg 9,7-20, le figuier se situe après l'olivier mais avant la vigne dans la succession des arbres qui peuvent prétendre à la royauté, avant le buisson d'épines. Il est mentionné seize fois en compagnie de la vigne, notamment dans la description des catastrophes (Ps 105,33 ; Jr 5,17 ; Os 2,14) ou au contraire dans celle des espérances de paix et de prospérité (1 R 5,5 ; Is 36,16 ; Jl 2,22 ; Za 3,10). Sur le bas-relief assyrien du palais de Sennachérib relatant la prise de la ville de Lakish, dans la Shephelah (« bas-pays » situé entre la plaine côtière et les collines de Judée-Samarie), le paysage est représenté par trois arbres caractéristiques : la vigne, le figuier et l'olivier. Cf. Othmar KEEL – Max KÜCHLER – Christoph UEHLINGER, *Orte und Landschaften der Bibel*. Ein Handbuch und Studienführer zum Heiligen Land, Bd. 1 Geographisch-gesichtliche Landeskunde (Zürich – Göttingen 1984), p. 74-75. – Nb 20,5, Dt 8,8 et Ag 2,19 mentionnent également le grenadier, en compagnie du figuier, de l'olivier et de la vigne, après le grain, base de toute alimentation. En Nb 13,23, les trois produits caractéristiques de Canaan rapportés par les explorateurs sont le raisin, les grenades et les figues. – Sur la place de ces différents produits dans l'alimentation, voir plus loin, p. 335.

37 Par exemple: Nb 18,12 ; Dt 7,13 ; Jr 31,12 ; 2 Ch 32,28 ; Esd 6,9; Ne 5,11. Parfois l'huile est mentionnée en sa qualité d'onguent dont on s'enduit (cf. Dt 28,38-40 ; Mi 6,1 ; Ps 104,15). Au temps de Néhémie, la dîme est payée sur ces trois produits (Ne 10,40 ; 13,5), conformément à ce qui est indiqué dans le Deutéronome (Dt 14,23 ; cf. Dt 12,17). Les prémices étaient également offerts sur ces trois denrées (Dt 18,4 ; 2 Ch 31 ,5), qui faisaient aussi partie de l'holocauste quotidien (Ex 29,40). Dans le livre des Nombres, en revanche, seuls le blé et le vin sont mentionnés pour la dîme (Nb 18,27). – L'orge est quelquefois mentionnée avec le blé, en plus des deux autres denrées (Jr 41,8 ; 2 Ch 2,14).

38 Voir plus loin notre discussion des rapports entre Lv 25,3-5 et Ex 23,10-11, p. 133.

travail de l'homme que le produit du champ et celui de la vigne[39]. De ce fait, l'interdit du travail agricole concernant l'olivier a beaucoup moins de répercussions que celui qui touche les deux autres cultures. Il faut en dire autant des figues et des autres fruits.

3 Précisions de vocabulaire

Le vocabulaire des opérations agricoles n'offrait pas de difficulté particulière. La difficulté vient au v. 4 avec l'expression *šabbat šabbātôn* et au v. 5 avec le terme rare סָפִיחַ et le terme נָזִיר appliqué de façon inhabituelle à la vigne. Les mots *tôšāb*, *śākîr* et *gēr*, repris plusieurs fois en Lv 25, méritent également que l'on s'y arrête. Quant au terme *t*e*bû'â*, il apparaît aux v. 3 et 7 avec un suffixe féminin singulier qu'il faudra essayer d'expliciter. C'est à ces précisions de vocabulaire que nous allons maintenant nous consacrer.

3.1 šabbat šabbātôn (v. 4)

L'expression *šabbat šabbātôn* apparaît dans le Lévitique aux ch. 16 ; 23 et 25. *šabbātôn* est un terme rare dans l'Ancien Testament. Sur les 11 occurrences, 3 seulement sont dans le livre de l'Exode, les autres se rencontrent dans le Lévitique. Il est donc difficile de cerner avec précision le sens de ce mot[40]. C'est ce que nous tenterons de faire dans un premier temps, avant de nous intéresser à l'expression *šabbat šabbātôn* elle-même.

3.1.1 šabbātôn

On rattache en général la formation de *šabbātôn* au substantif *šabbat*. L'afformante *ôn* lui donnerait un tour plus abstrait[41], ou en ferait un adjectif[42]. Le terme est utilisé trois fois dans l'Exode, et huit dans le Lévitique. Il est remarquable que dans les trois emplois de l'Exode (16,23 ; 31,15 et 35,2), le mot est utilisé avec trois autres mots qui sont toujours les mêmes mais dans un ordre différent : שַׁבָּת , קֹדֶשׁ, et לַיהוָה [43]. En Ex 16,23, il est question de la manne qu'il est interdit de ramasser le jour du sabbat. En Ex 31,15 et Ex 35,2, il s'agit d'une réitération solennelle du

---

39 Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 100. La Bible, en effet, ne mentionne pas le soin à apporter à ces arbres, qu'il fallait sans doute protéger des mauvaises herbes et des ronces.

40 Voir sur ce sujet, Giuseppe BETTENZOLI, « Lessemi ebraici di radice *–ŠBT–* », *Henoch* 4 (1982), p. 129-162, spécialement les p. 156-160 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 1959 et 2013-2014.

41 BETTENZOLI, « Lessemi », p. 158-159 ; HARTLEY, *Leviticus*, p. 242-243. Cf. JOÜON, *Grammaire*, § 88.M.*b*.

42 MILGROM, *Leviticus*, p. 1959. L'afformante *ôn* peut également servir à former des adjectifs, mais plutôt à partir de monosyllabes. Cf. JOÜON, *Grammaire*, § 88.M.e.

43 שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת־קֹדֶשׁ לַיהוָה (Ex 16,23) ; שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַיהוָה (Ex 31,15) ; קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַיהוָה (Ex 35,2).

précepte sabbatique, assortie d'une menace de mort pour les contrevenants, à l'occasion de la mise en route des travaux de construction du sanctuaire. Cette réitération du précepte encadre l'épisode de la rupture d'Alliance en Ex 32-34. Le seul autre passage dans le livre de l'Exode qui évoque le sabbat est le décalogue (Ex 20,8-11), où il n'est pas fait mention du *šabbātôn* mais où l'on retrouve l'expression לַיהוָה (v. 10) et le verbe קדשׁ (pi.) (v. 8.11).
Dans le Lévitique, hormis Lv 25, *šabbātôn* est utilisé à propos du septième jour de la semaine (Lv 23,3), du premier jour du septième mois (Lv 23,24), du jour du Kippour (*yôm-hakkippurîm* ou jour des expiations : Lv 16,31 et Lv 23,32) et du premier et du huitième jours de la fête des Tentes (Lv 23,39 ; deux emplois). La petite section Lv 23,39-43, qui comporte le terme *šabbātôn*, revient sur la fête des Tentes déjà abordée aux v. 33-36 et semble bien être une addition[44]. Elle présente la fête des Tentes de façon beaucoup plus festive que Lv 25,33-36, qui ne comporte aucun des deux termes *šabbat* et *šabbātôn*. Les versets 39-43 ajoutent également l'obligation de dormir sous la tente (Lv 23,42), en souvenir du séjour au désert.
Exception faite du septième jour de la semaine, les *šabbātôn* de Lv 23 ont un point commun : ils sont tous situés au septième mois de l'année. C'est vraisemblablement ce qui les distingue d'autres fêtes annuelles, elles aussi chômées et marquées par une réunion sacrée, car en Lv 23 figurent aussi des jours chômés qui ne sont pas des *šabbātôn* : la fête des pains azymes (Lv 23,7.8) et la fête des cinquante jours (Lv 23,21)[45]. Au cours du septième mois de l'année, il y a donc trois jours qui sont de simples *šabbātôn* : le premier, le quinzième et le vingt-deuxième. Ce mois est de fait un mois « sabbatique » à sa manière[46], lui aussi rythmé par le chiffre sept : si l'on

---

44 Cf., par exemple, ELLIGER, *Leviticus*, p. 306 et NOTH, *Leviticus*, p. 152 ; HARTLEY, *Leviticus*, p. 372-373 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2036 (qui voit en outre trois strates différentes dans cette péricope). Lv 23,37-38, en effet, a tous les traits d'une conclusion sur les fêtes solennelles.

45 Selon Bettenzoli, on peut isoler en Lv 23 un calendrier d'origine pastorale : Lv 23,5-8 ; 24-25 ; 27-32 ; 34-36, dans lequel fut inséré plus tard un calendrier d'origine agricole : Lv 23,10-14 ; 15-21 ; 39-42. Le premier est exprimé de façon concise. Il est fait de dates fixées précisément selon le calendrier lunaire, comporte l'obligation de chômer les fêtes et de convoquer des assemblées saintes (מִקְרָא-קֹדֶשׁ), et présente un culte indépendant des prêtres et du temple. Quant au second, exprimé de façon plus développée, les dates y sont fixées en fonction des récoltes, et le culte y est centré sur la figure du prêtre et le rôle du temple. Cf. BETTENZOLI, « Lessemi », p. 137-138. Il faut cependant noter que Lv 23,21 prévoit également un jour chômé et une assemblée sainte, et que Lv 23,39 prévoit deux jours chômés. Plus profondément, en suivant l'hypothèse de Bettenzoli, on comprend mal comment le culte d'un milieu pastoral ne comporterait aucun sacrifice de bétail, alors que le culte issu d'un milieu agricole en comporterait (cf. Lv 23,12.18-20). Enfin, pour ce qui touche plus directement à notre sujet, Bettenzoli se trouve embarrassé pour expliquer l'utilisation de *šabbātôn* en Lv 23,39, et son absence en Lv 23,34-36. Ibid., p. 156-157. Pour d'autres hypothèses concernant l'histoire rédactionnelle de Lv 23, cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 372-373 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2054-2056.

46 Cf. Franz Xaver KUGLER, *Von Moses bis Paulus*. Forschungen zur Geschichte Israels (Münster 1922), p. 6: « Er ist in hervorragender Weise ein Fest- und Sabbatmonat ».

ajoutait un multiple de sept au premier des *šabbātôn* du septième mois, le huitième, le quinzième et le vingt-deuxième jour pourraient être des *šabbātôn*[47]. En Lv 23, seul de ces *šabbātôn* « potentiels », le huitième jour du septième mois n'est pas célébré comme un *šabbātôn*. Il est probablement perçu comme trop proche du jour du Kippour, le dixième du mois, pour être lui aussi solennisé. Ce jour du Kippour est en effet célébré d'une façon toute particulière. Seul, parmi les fêtes du septième mois, il est appelé *šabbat šabbātôn*. Le jour des expiations et le septième jour, seuls jours à être appelés *šabbat šabbātôn* en Lv 23, sont aussi les seuls jours où sont interdits non seulement les travaux pénibles (מְלֶאכֶת עֲבֹדָה), mais aussi tout autre travail (מְלָאכָה)[48].

Les autres calendriers du Pentateuque – Nb 28-29, Ex 23,13-19 et Dt 16,1-17 – ne comportent pas le mot de *šabbātôn*. En Ex 23,13-19 ou Dt 16,1-17, la troisième fête annuelle[49] n'est d'ailleurs pas située précisément au septième mois, mais simplement à la fin de la récolte. Les trois fêtes du septième mois, présentes en Nb 29, n'y sont pas même qualifiées de « *šabbat* »[50]. Cette appellation est donc caractéristique du Lévitique.

L'embarras des traducteurs remonte déjà au temps de la Septante qui, en Lv 16,31, retranscrit phonétiquement l'hébreu (σαββάτων) et précise d'un mot : ἀνάπαυσις (repos)[51]. Il ne semble pas que la traduction « jour de repos » ou « année de repos »[52] soit appropriée pour rendre *šabbātôn*, car on ne comprend pas, alors, pourquoi les autres jours chômés (le premier et le septième jour de la fête des azymes par exemple, ou la Pentecôte ; cf. Lv 23,7-8 et 23,21) ne sont pas appelés aussi *šabbātôn*. Certains dictionnaires proposent « observance sabbatique »[53] mais cela fait de *šabbat šabbātôn* un pléonasme.

---

47 Il est tentant de faire le rapprochement avec les « jours néfastes » babyloniens qui, selon certains textes, se situaient les 7ème,14ème,21ème et 28ème jours du mois. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T II, p. 372. Voir plus loin, p. 75.

48 Cf. David P. WRIGHT, « Holiness (OT) », *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3 (ed. David Noel FREEDMAN) (New York 1992), p. 244. Pour Wright, à la suite de Milgrom, il y a là une indication de la sainteté particulière du sabbat et du Yom Kippour.

49 « Fête de la récolte » en Ex 23,16 et 34,22, et « fête des Tentes » en Dt 16,13.

50 Le poids des sacrifices dans la liturgie du quinzième jour du septième mois est également beaucoup plus important en Nb 29,12-38 qu'en Lv 23. Ils constituent même la seule liturgie de cette fête, où il n'est fait mention ni des branchages, ni des tentes évoqués en Lv 23.

51 De même en Lv 23,32. Cf. la note détaillée dans Paul HARLÉ et Didier PRALON, *Le Lévitique*, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes [La Bible d'Alexandrie 3 ; Paris 1988], p. 155. En Lv 25,4.5, ἀνάπαυσις traduit tout simplement *šabbātôn*, qui n'est plus retranscrit.

52 Cf. TOB en Lv 23,3.24.32 et Lv 25,4. De même, Osty et BJ en Lv 25,4 : « un repos sabbatique » ; Segond : « un temps de repos ».

53 BDB ; GESENIUS, *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebrae et Chaldeae. Veteris Testamenti*, T. 3, Leipzig 1853. Cf. également BRIEND, « Sabbat », col. 1160 : « Nous proposons de traduire le terme par 'observance sabbatique' ; il est pratiquement synonyme de sabbat ».

D'autres traductions vont dans le sens d'une solennité particulière du *šabbātôn* par rapport au simple *šabbat*. Pour le HAL, il s'agit d'un « sabbat qui se distingue des autres sabbats en ce qu'il est à observer d'une façon particulièrement rigoureuse, et aussi à vivre de façon festive »[54]. Briend estime que l'expression « a valeur de superlatif »[55], sans expliquer toutefois le sens à donner à ce superlatif dans ses différents emplois. Là encore, il est difficile de rendre compte, dans ce cas, du fait qu'en Lv 23,3 comme dans les occurrences de l'Exode, c'est le sabbat en général qui est *šabbat šabbātôn*.

Briend remarque par ailleurs que le terme *šabbātôn* utilisé seul s'applique à d'autres jours que le sabbat[56]. De même, on ne peut dire que *šabbat šabbātôn* soit réservé au sabbat hebdomadaire, puisque l'expression est également utilisée pour le jour du Kippour (Lv 16,31 et 23,32) et pour l'année sabbatique (Lv 25,4). Comment comprendre alors cette expression ?

3.1.2 šabbat šabbātôn : un sabbat au sens strict, lié au chiffre sept

Nous venons de relever que le mot *šabbātôn* ne figure pas dans les calendriers liturgiques en dehors de Lv 23, et n'apparaît, en dehors du Lévitique, que dans trois occurrences du livre de l'Exode où le septième jour est désigné comme un *šabbat šabbātôn*. Dans le Lévitique, *šabbātôn* ne désigne pas seulement le septième jour, mais il est lié, comme *šabbat*, au chiffre 7 : septième jour, septième mois, septième année. Parmi les fêtes du septième mois, qui toutes comportent un *šabbātôn* en Lv 25, l'une se détache : le jour du Kippour, nommé *šabbat šabbātôn* dans les deux chapitres qui l'évoquent (Lv 16,31 et 23,32). Le jour du Kippour est, comme le sabbat hebdomadaire, un jour sans aucun travail, même non servile. La troisième réalité désignée par l'expression *šabbat šabbātôn* est l'année sabbatique. Seuls, les sabbats hebdomadaires et la septième année sont appelés à la fois *šabbat šabbātôn* et *šabbat* « pour le Seigneur » (לַיהוָה).

On peut donc dire que le *šabbātôn* est lié à une structuration du temps par le chiffre sept, structuration de soi indépendante du rythme agricole propre à

54 « Ein Sabbat, der sich von einem sonstigen Sabbat unterscheidet, indem er sowohl besonders streng zu beachten, als auch feierlich zu begehen ist ». Dans le même sens : Eckart OTTO, « Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26 », *Levitikus als Buch* (Hrsg. Heinz Joseph FABRY – Hans Winfried JÜNGLING) (BBB 119 ; Berlin – Bodenheim b. Mainz 1999), p. 166 : « unbedingter Sabbat » ; Einheitsübersetzung : « vollständige Sabbatruhe ». BJ, mais seulement pour Ex 16,23 et Lv 23,3 : « jour de repos complet ».

55 BRIEND, « Sabbat », col. 1160. De même, MILGROM, *Leviticus*, p. 1959. La forme grammaticale שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן est cependant différente du superlatif קֹדֶשׁ קָדָשִׁים (cf. Dn 9,24), que Milgrom cite comme exemple à l'appui de sa démonstration. On serait plutôt ici dans le cas de « deux substantifs synoymes ou de sens voisins » exprimant une nuance superlative. Cf. JOÜON, *Grammaire*, § 141.*m*.

56 BRIEND, « Sabbat », col. 1160. En Lv 25,5, le terme s'applique à l'année sabbatique, qualifiée de *šabbat šabbātôn* au verset précédent.

chaque année[57]. Le simple *šabbātôn* est un jour chômé où tout travail servile est interdit, alors que le *šabbat šabbātôn* est un jour chômé où tout travail, même non servile, est interdit. En ce sens, il y a bien un caractère plus strict du *šabbat šabbātôn*, mais c'est l'adjonction du terme *šabbat* au terme *šabbātôn* qui précise ce caractère plus rigoureux, et non l'inverse, comme cela est habituellement affirmé[58]. Des jours chômés comportant la simple interdiction du travail servile existent en dehors du sabbat et en dehors du septième mois mais, n'étant pas liés au chiffre sept, ils ne sont pas appelés *šabbātôn* (cf. Lv 23,7-8.21).

Quant à l'année sabbatique, elle est appelée aussi bien *šabbat šabbātôn* (Lv 25,4), ce qui désigne un sabbat au sens strict, que « année de *šabbātôn* » (Lv 25,5). En tant que septième année, elle fait figure de sabbat d'une semaine d'années, ce qui explique l'appellation *šabbat šabbātôn* : comme pour le septième jour, il s'agit ici d'un *šabbātôn* (temps de chômage lié au chiffre sept : ici, une année) observé de façon stricte.

3.2 sāpîaḥ (v. 5)

Le mot hébreu סָפִיחַ n'apparaît que deux fois dans la Bible hébraïque en dehors de Lv 25,5.11 et encore s'agit-il d'occurrences provenant de passages parallèles : 2 R 19,29 = Is 37,30. L'étymologie de סָפִיחַ est discutée et ne peut pas être d'un très grand secours.

Pour Bianchi, le terme viendrait de l'akkadien *sippiḫu*, par l'araméen[59]. Le HAL, suivi par Milgrom[60], fait dériver le substantif de la racine ספח I, assez rare, dont l'idée fondamentale est de « s'ajouter à ». Le *sāpîaḥ* serait ce qui s'ajoute à la première récolte. Gesenius quant à lui, suivi par Keil et North, le fait dériver d'une racine ספח II, attestée seulement en 1 S 2,36 et Ha 2,15, qui signifierait « verser » (d'où « oindre » en 1 S 2,36)[61] : le *sāpîaḥ* serait alors le produit du grain « versé » lors de la moisson. C'est aussi l'opinion de Rachi[62].

Cette incertitude quant à l'étymologie n'occasionne pas de divergence profonde quant à l'interprétation du terme lui-même. Le contexte donne

---

57 En Lv 23, la fixation de la fête des Tentes est indépendante du jour où l'on commence ou finit la récolte, à la différence de Ex 23,16.

58 Cf., par exemple, HARTLEY, *Leviticus*, p. 242-243.

59 Cf. BIANCHI, « Das Jobeljahr », n. 11, p. 58.

60 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2158 et déjà, RAMBAN, *Leviticus*. Commentary on the Torah Translated and Annotated by Rabbi Dr. Charles B. CHAVEL, T. III (New York 1974), p. 420, qui cite Is 14,1.

61 *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (GHCL: traduction du *Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamentis Libros* de William Gesenius par Samuel Prideaux Tregelles ; Grand Rapids 1979 ; 1ère éd. 1847). Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 161 ; NORTH, *Biblical Jubilee*, p. 26-27. La distinction entre les deux racines n'est pas dans le *Thesaurus* de Gesenius.

62 Cf. RACHI, *Le Lévitique*. Le Pentateuque avec Rachi (sous la direction de Élie MUNK), T. III. Trad. et notes explicatives du commentaire de Rachi par Élie MUNK (Paris 1978^3), p. 185.

suffisamment d'éléments pour cerner la signification de סָפִיחַ. En Lv 25,5, סְפִיחַ est utilisé à l'état construit avec le substantif קָצִיר (moisson) dans l'expression סְפִיחַ קְצִירְךָ. D'après les quatre occurrences que nous venons de mentionner, le *sāpîaḥ* est ce que la terre produit spontanément lors d'une première année sans semailles (cf. Lv 25,4). Le parallèle avec les grappes du *nāzîr* en Lv 25,5 est d'ailleurs assez explicite : même sans être travaillée[63], la terre produit un fruit comestible que l'on pourrait récolter si la loi ne l'interdisait. Le *sāpîaḥ* de la moisson est donc ce que la terre produit spontanément après une moisson : des plantes de la même variété que la moisson elle-même.

En 2 R 19,29, un autre terme hébreu, סָחִישׁ (שָׁחִיס en Is 37,30[64]) désigne ce que la terre produit lors d'une deuxième année sans semailles (puisque les semailles ne sont évoquées que pour la troisième année)[65]. La TOB n'est pas cohérente dans sa traduction car elle traduit, en 2 R 19,29 et Is 37,30, סָפִיחַ par « regain » et שָׁחִיס/סָחִישׁ par une périphrase : « ce qui aura poussé tout seul ». Or cette même périphrase traduit סָפִיחַ en Lv 25,5.11. Wildberger, dans son commentaire d'Isaïe, traduit סָפִיחַ par *Nachwuchs* (ce qui repousse après la première récolte) et שָׁחִיס par *Wildwuchs* (ce qui pousse à l'état sauvage, sans aucune intervention de l'homme)[66]. Cette distinction nous paraît pertinente, comme nous allons le voir à propos de la LXX de Is 37,30.

Déjà, en effet, les traducteurs grecs hésitaient. En Lv 25,5.11, סָפִיחַ est rendu par τα αὐτόματα ἀναβαίνοντα (ce qui a poussé tout seul) ; en 2 R 19,29, par αὐτόματα (ce qui peut être une forme abrégée de la première expression), alors qu'en Is 37,30 le terme est rendu par : ἃ ἔσπαρκας (ce que tu as semé). Il y a donc apparemment divergence d'interprétation dans la LXX entre la traduction de Is 37,30 et celle des trois autres références : dans le premier cas, on suppose une intervention de l'homme (des semailles), alors que dans l'autre elle est exclue[67]. Il est cependant clair en Lv 25 que les semailles sont exclues lors de la septième année. Le problème est de savoir quand ont eu lieu les semailles auxquelles le traducteur grec fait allusion en Is 37,30.

On peut expliquer l'interprétation de la LXX en Is 37,30 de deux manières :

---

63 Le *nāzîr* désigne la vigne non travaillée. Voir paragraphe suivant.

64 La forme סָחִישׁ est vraisemblablement primitive. Le mot pourrait désigner une jeune pousse, si l'on en juge d'après une racine akkadienne voisine. Cf. Hans WILDBERGER, *Jesaja. 3. Teilband Jesaja 28-39.* Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3 ; Neukirchen-Vluyn 1982), p. 1419.

65 Cf. NORTH, *Biblical Jubilee*, p. 26, qui reprend une observation de Snaith mais constate qu'elle ne donne aucune solution quant à ce que l'on peut effectivement manger la deuxième année.

66 WILDBERGER, *Jesaja*, p. 1416.

67 Aquila, Symmaque et Théodotion ont perçu la difficulté et donnent αὐτόματα comme traduction de סָפִיחַ en Is 37,30. Cf. Joseph ZIEGLER, *Isaias* (Septuaginta XIV ; Göttingen 1983³ ; 1ère éd. 1939), p. 259.

1. ou bien le traducteur envisage une seule année sans semailles, et dans ce cas l'oracle est prononcé au cours d'une année où l'on peut encore semer et récolter, et ἃ ἔσπαρκας désigne ce qui a été effectivement semé dans l'année. La deuxième année est la seule sans semailles et l'on y mange τὸ κατάλειμμα (le reste des années précédentes, soit les réserves[68]). C'est le sens apparemment le plus simple pour le grec, mais il ne concorde pas avec le sens de l'hébreu סָפִיחַ en Lv 25. En outre, le texte hébreu de 2 R 19,29 et Is 37,30 invite plutôt à envisager deux années sans semailles, puisque ces dernières apparaissent comme la nouveauté de la troisième année. Il s'agirait alors d'un véritable contresens dans la traduction.

2. ou bien le traducteur envisage bien deux années consécutives sans semailles. Dans ce cas, on peut comprendre ἃ ἔσπαρκας comme ce qui a été semé non pas lors de l'année en cours, mais lors de l'année précédente. Considérons trois années, l'année « zéro », l'année « un » et l'année « deux », pour lesquelles seule l'année « zéro » bénéficie de semailles. On peut escompter au cours l'année « un », première année sans semailles, que les grains perdus lors de la moisson de l'année « zéro » germent. Cette repousse peut être appelée αὐτόματα (2 R 19,29) si l'on veut souligner l'absence d'activité de l'homme, mais aussi ἃ ἔσπαρκας (Is 37,30) si l'on considère la variété de la plante : il s'agit bien de ce qui avait été semé l'année précédant l'oracle. Cette variété s'est reproduite naturellement mais en moindre quantité. En revanche, au cours de la deuxième année sans semailles, l'année « deux », on ne peut plus compter sur l'effet des semailles de l'année « zéro », mais seulement sur les plantes qui poussent spontanément à l'état sauvage, le « reste » qui n'intéresse habituellement personne. On retrouverait alors la distinction *Nachwuchs* et *Wildwuchs* de Wildberger.

En faisant cette distinction, le traducteur grec de Is 37,30 parvient mieux à rendre la différence entre les deux mots hébreux סָפִיחַ et שָׁחִיס/סָחִישׁ que ne le fait le traducteur de 2 R 19,29. En mettant l'accent sur la variété des plantes consommées, il souligne ce qui différencie les deux années sans semailles et montre ainsi que la deuxième année est plus pénible encore que la première. Le traducteur de 2 R 19,29 pour sa part, en s'intéressant à l'activité de l'homme, met en relief un point qui ne distingue pas les deux années, car toutes deux sont privées de semailles. Les deux termes qu'il choisit, αὐτόματα pour סָפִיחַ et τὰ ἀνατέλλοντα (ce qui pousse) pour סָחִישׁ ne rendent pas vraiment compte de la différence qui existe entre les deux années, et entre les deux termes hébreux.

Le terme « regain » n'est pas tout à fait juste pour désigner le *sāpîaḥ* car le mot français a pour signification : « herbe qui repousse dans une prairie après la première coupe »[69]. Le regain repousse dans l'année même de la première récolte de foin. Dans le cas du *sāpîaḥ*, il s'agit de la production de grain au cours de l'année suivante. Celle-ci provient du grain tombé dans le

---

68 C'est le sens de τὸ κατάλειμμα en Gn 45,7, à propos des réserves faites par Joseph. Ailleurs, le mot a le sens de « reste ».

69 Définition du *Petit Robert*. Il est fait allusion au regain proprement dit dans l'Ancien Testament en Pr 27,25.

champ au moment de la dernière moisson[70]. On pourrait éventuellement accepter un usage étendu du mot « regain »[71], étant donné l'absence de tout autre mot en français qui oblige à utiliser de lourdes périphrases[72]. Il vaut mieux cependant utiliser un autre terme. Nous proposons le terme plus neutre de « repousse »[73].

3.3 nāzîr (v. 6)

Le substantif נָזִיר est utilisé en Lv 25,5.11 à propos de la vigne. La vocalisation massorétique est parfois interprétée comme un pluriel en Lv 25,5 (נְזִירֶךָ pour נְזִירֶיךָ tes *nāzîr*)[74] bien que le *yod* caractéristique de l'état construit pluriel ne figure pas dans le texte consonantique sauf dans quelques manuscrits (d'après la BHS). Ceci n'est pas décisif pour l'interprétation. Nous verrons que le pluriel pourrait aussi tout à fait se comprendre dans le contexte.

3.3.1 La racine hébraïque et sa traduction grecque

Le terme désigne habituellement une personne mise à part (נזר) pour le Seigneur. Nb 6,2b-8 donne toutes les précisions quant au vœu de naziréat[75], mais il semble qu'à l'origine le statut de *nāzîr* n'était pas temporaire : on était *nāzîr* dès sa naissance (c'est le cas de Samson en Jg 13,5). L'une des caractéristiques du *nāzîr* était qu'il ne se coupait pas les cheveux (Nb 6,5 ;

---

70 Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 204. Le blé est une plante annuelle et non une plante vivace. La plante moissonnée ne peut reverdir et donner du fruit (contrairement à ce qu'affirme HARTLEY, *Leviticus*, p. 419, n. 5b).

71 C'est le choix de Dhorme en Lv 25, et de la TOB en dehors de Lv 25.

72 Exemple : « le produit du grain tombé de ta moisson » (Osty) ; « ce qui proviendra du grain tombé de ta moisson » (Segond) ; « ce qui aura poussé des grains restés de ta précédente moisson » (Crampon). À noter la traduction originale de Cazelles, dont on comprend mal, cependant, le fondement (BJ) : « tes épis, qui ne seront pas mis en gerbe » avec en note la traduction littérale : « tes épis dispersés ».

73 C'est le terme utilisé par HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, pour rendre τα αὐτόματα ἀναβαίνοντα : « la repousse spontanée » en Lv 25,5.11.

74 Les traductions françaises donnent unanimement le singulier « ta vigne » ; Hartley et JPS donnent un pluriel : « your untrimmed vines ». Milgrom propose de lire le singulier, en parallèle avec קְצִירְךָ, suggérant que la vocalisation massorétique correspond à la forme pausale. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2158. C'est l'un des cas où la confusion entre les deux formes est possible. Cf. Joüon, Grammaire, § 94.j.

75 Pour Nb 6,1-21, le texte de la LXX est assez différent du TM, ce qui amène Dorival à faire l'hypothèse d'un modèle hébreu de la LXX différent du TM. Cf. Gilles DORIVAL, *Les Nombres*. Traduction du texte grec de la septante, introduction et notes par Gilles DORIVAL, avec la collaboration de Bernard BARC, Geneviève FAVRELLE, Madeleine PETIT, Joëlle TOLILA (La Bible d'Alexandrie 4 ; Paris 1994), p. 131-132. Selon Dorival, la LXX présenterait une tradition du « grand vœu » qui lui serait propre, et qui n'aurait pas laissé de trace dans la littérature rabbinique (p. 131). « Il est probable que le modèle hébreu de la LXX offrait la racine *nzr* beaucoup moins souvent que le TM et, à la place, présentait la racine *ndr*, qui est très proche paléographiquement de la première » (p. 132).

cf. Jg 13,5). Il s'abstenait également du vin et de tout aliment fait à partir de raisins (Nb 6,3-4 ; Am 2,12). L'origine de la prescription concernant la chevelure ne fait pas l'unanimité des interprètes.

De Vaux y voit la réminiscence d'un rite primitif lié à la guerre sainte[76]. D'autres y voient une réaction anti-cananéenne[77]. Il est vrai que le Deutéronome et le Lévitique comportent des interdits concernant la coupe des cheveux, mais cela reste limité à des cas très précis, et cela s'adresse à tout Israël[78]. Pour Botterwerk, il s'agirait d'un ancien tabou lié à l'utilisation du fer. Ce tabou se manifesterait encore en Ex 4,25 (à propos de la circoncision du fils de Moïse avec un silex), dans l'interdiction des pierres de taille pour l'autel (Ex 20,25 ; Dt 27,5 ; Jos 8,30) et dans l'interdiction de la taille pour la vigne-*nāzîr* en Lv 25,5.11[79]. Mayer, pour sa part, comprend plutôt cette prescription comme la manifestation extérieure de la consécration au Seigneur. L'abondance de la chevelure serait le signe de la sainteté du *nāzîr*[80]. La question se pose alors : quel rapport y a-t-il entre la sainteté du *nāzîr* et la coupe de cheveux ? S'agit-il du rejaillissement d'une croyance ancienne qui considérait que les cheveux, qui poussent tout au long de la vie et même encore quelque temps après la mort, sont le siège de la vitalité de la personne ? Milgrom, qui cite un certain nombre d'exemples d'offrandes de cheveux dans l'Antiquité, semble aller dans ce sens[81]. On peut cependant se demander si le geste de jeter au feu les cheveux coupés du *nāzîr* à l'expiration de son vœu est vraiment une offrande[82]. Nous reviendrons sur ce point de la signification de l'interdit concernant les cheveux du *nāzîr* dans la section suivante.

La racine נזר a probablement pour signification première l'idée de séparation (HAL). Ainsi en Lv 22,2 le verbe נזר, utilisé avec la préposition מִן à propos des offrandes « saintes » (c'est-à-dire consacrées au Seigneur : קֳדָשִׁים), peut être traduit par « s'abstenir de » ou même « se tenir à l'écart de ». Cette racine נזר est parfois mise en rapport avec une autre racine, קדשׁ, qui implique elle aussi une certaine séparation[83]. Cela est notamment le cas avec

---

76 DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 362, qui renvoie à Jg 5,2.

77 Cf. Günter MAYER, « נזר *nzr* », TWAT V, c. 331.

78 Cf. Dt 14,1, à propos de la tonsure à l'occasion d'un deuil ; Lv 19,27, à propos d'une façon particulière de se couper les cheveux.

79 Cf. G. Johannes BOTTERWERK, « גִּלַּח *gillaḥ* », TWAT II, c. 13. Également Ernst ZUCKSCHWERDT, « Zur litterarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes (Num 6,1-8) », *ZAW* 88 (1976), p. 191-192. Zuckschwerdt, qui s'appuie sur Botterwerk, ajoute que les Philistins eurent pendant longtemps le monopole du fer.

80 Cf. G. MAYER, « נזר *nzr* », c. 331-332.

81 Cf. Jacob MILGROM, *Numbers* במדבר. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation : Commentary (JPS Torah Commentary ; Philadelphia – New-York 1990), p. 356-357.

82 Dans l'ensemble des offrandes à présenter lors de l'expiration du vœu, ce geste n'est guère mis en valeur. S'il s'agissait d'un élément fondamental du vœu de naziréat, on pourrait s'attendre à plus. D'autre part, quel serait le sens de brûler ce qui est le signe de la vitalité de la personne ?

83 Cf. Maurice GILBERT, « Le sacré dans l'Ancien Testament », *L'expression du sacré dans les grandes religions*. I. *Proche-Orient ancien et traditions bibliques* (éd. Julien RIES – Herbert SAUREN – Guy KESTEMONT – René LEBRUN – Maurice GILBERT) (Homo Religiosus 1 ; Louvain-La-Neuve 1978), p. 262.

le substantif נֵזֶר qui désigne soit la consécration elle-même (Nb 6,4-5, par exemple), soit par métonymie le signe de la consécration : le diadème qui manifeste la sainteté du grand-prêtre (נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ : Ex 29,6 ; 39,30 ; Lv 8,9) ou l'onction d'huile (נֵזֶר שֶׁמֶן ; Lv 21,12) versée au cours de la célébration d'investiture (cf. Lv 8,12)[84]. Cette onction consacre ou « sanctifie » (verbe קדשׁ, piel : Lv 8,12 ; cf. Lv 21,15). Elle met le grand prêtre à part par des règles de pureté particulières (Lv 21,11-15). En Nb 6,5.8, le *nāzîr* lui-même est dit « saint », et même « saint pour le Seigneur » (קֹדֶשׁ הוּא לַיהוָה ; Nb 6,8).

Cette proximité de la racine נזר avec la racine קדשׁ apparaît dans la traduction grecque. Dans un certain nombre d'occurrences, la LXX utilise un mot de la famille de ἅγιος (saint) pour rendre la racine נזר[85]. נָזִיר est ainsi traduit par ἁγιασμὸς en Am 2,11 et ἡγιασμένος en Am 2,1. En Jg 16,17[86], l'expression hébraïque נְזִיר אֱלֹהִים est rendue, dans le codex *Vaticanus*, par le grec ἅγιος θεοῦ[87].
En Lv 25,5, c'est le substantif abstrait ἁγίασμα qui est utilisé par le traducteur grec, de façon surprenante car la réalité désignée, la vigne, est bien concrète. Selon Harlé-Pralon, la traduction τοῦ ἁγιάσματός σου (« [la grappe] de ta sanctification ») suppose que le traducteur a lu en Lv 25,5 non pas נָזִיר mais נֵזֶר[88]. Il en irait de même en Lv 25,11 (α ἡγιασμένα αὐτῆς). Cette lecture pourrait s'appuyer sur Jr 7,29, où נֵזֶר désigne la chevelure du *nāzîr*, peut-être comparée à un diadème. Quoi qu'il en soit de l'original hébreu de la LXX en Lv 25, un terme grec de racine ἁγι- y désigne clairement la vigne, et celle-ci est perçue comme mise à part pour le Seigneur pendant le temps de l'année sabbatique.

3.3.2 Une métaphore théologique

En Lv 25,5.11 l'évocation du *nāzîr*, dont la chevelure peut effectivement être comparée aux longs sarments d'une vigne non taillée[89], va plus loin que la simple utilisation d'une image poétique : la métaphore renvoie à la signification religieuse du naziréat comme consécration temporaire[90]. Il faut

---

84 נזר peut aussi désigner la séparation d'avec le Seigneur, quand il s'agit d'idolâtrie (Ez 14,7).

85 Cf. G. MAYER, « נזר *nzr* », c. 330. Voir également la longue note de Marguerite Harl à propos de Lv 21,12 dans HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 178-181. La racine grecque ἁγι- sert aussi à traduire la racine hébraïque קדשׁ. Cf., par exemple, Lv 8,12 ; 21,15.

86 Cf. également Jg 13,7. En Jg 13,5 en revanche, le grec ne fait que translittérer en ναζιρ.

87 Ceci seulement dans le codex *Vaticanus* (B). Le codex *Alexandrinus* (A) a : ναζιραῖος Θεοῦ. Même phénomène en Jg 13,7. Sur cette question complexe, voir ZUCKSCHWERDT, « Vorgeschichte », p. 201-205. Zuckschwerdt fait l'hypothèse d'un Ketiv/Qeré très ancien, déjà connu des traducteurs de la Septante.

88 Cf. HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 197 et note.

89 Qu'il s'agisse de la lecture נָזִיר du TM ou de la lecture נֵזֶר que laisse supposer le texte de la LXX, l'image reste la même dans la mesure où נֵזֶר peut désigner la chevelure du *nāzîr* qui pousse librement, comme en Jr 7,29. Il suffit de voir une vigne non taillée en hiver pour comprendre la métaphore : la vigne, dont les sarments retombent sur le sol, semble « chevelue ».

90 Milgrom relève, sans trancher, trois interprétations différente de l'utilisation de la racine נזר dans le contexte de Lv 25 : « les grappes dont tu as éloigné les autres » (Rachi ; il faut comprendre : contre la volonté du législateur qui veut que tu les mettes à disposition de tous) ; « les grappes de ta

donc garder le mot *nāzîr* et éviter là encore les périphrases qui appauvrissent considérablement le sens[91]. De même que la longue chevelure du *nāzîr* est signe de sa consécration, de même les sarments non taillés de la vigne sont le signe de son appartenance au Seigneur[92].

La possibilité de consacrer à Dieu un champ est bien attestée puisque Lv 27,16-24 donne des règles relatives à cette consécration (racine קדשׁ) et au rachat éventuel de la parcelle. Pour Milgrom, il y a une certaine similitude entre le vœu de naziréat et la consécration d'un champ au Seigneur : même caractère temporaire et même possibilité d'écourter le temps de la consécration, moyennant une pénalité[93]. Un champ vendu alors qu'il a été consacré devient קֹדֶשׁ לַיהוָה (« chose sainte pour le Seigneur ») lors du jubilé et il entre dans le patrimoine des prêtres. En dehors de Lv 25, il n'y a pas d'attestation aussi claire pour la consécration de la vigne, hormis peut-être la motivation de l'interdiction des semailles dans la vigne en Dt 22,9 : « car tout deviendrait sacré [קדשׁ, qal] à la fois »[94]. Il y a peut-être là une allusion à une consécration de la vigne comparable à celle du champ.

Reste à comprendre comment le fait de ne pas tailler une vigne peut être compris comme une consécration de celle-ci, comparable à celle du naziréat. Nous avons vu plus haut qu'aucune des explications de l'interdiction de se couper les cheveux ne faisait l'unanimité. Selon Milgrom, cette interdiction est plus radicale que le commandement adressé au prêtre en Ez 44,20 de ne

---

consécration » (LXX) ; les grappes qui ont poussé de façon sauvage (sur des sarments non taillés ; Ramban). Les deux dernières interprétations ne sont pas contradictoires : c'est justement la richesse et la beauté d'une métaphore que de pouvoir exprimer en un mot plusieurs aspects d'une même réalité. – Ramban, repris par Levine, se demande si l'expression ne vient pas du fait que le *nāzîr* devait s'abstenir de tout aliment ou boisson provenant de la vigne. Ne pouvant consommer les fruits de sa vigne, il la laisserait en friche durant le temps de son vœu. Le mot *nāzîr* aurait fini par désigner une vigne laissée en friche. Ramban prend comme parallèle Jr 7,29. Cf. RAMBAN, *Leviticus*, p. 420 ; LEVINE, *Leviticus*, p. 170. Mais, comme nous l'avons vu, נֵזֶר est utilisé ailleurs pour désigner le signe de la consécration, notamment la couronne, qui est une façon de se coiffer. On comprend alors comment en Jr 7,29 on peut passer de la consécration à la coiffure qui en est le signe extérieur le plus manifeste. Le processus qui finit par appliquer le nom du propriétaire à la chose qu'il possède n'est pas impossible mais paraît plus improbable. L'explication par la métaphore qui associe les sarments non taillés aux cheveux longs du *nāzîr* nous semble préférable, parce que plus immédiate.

91 Exemples : BJ 58 : « tes raisins, qui ne seront pas émondés », avec en note : « litt. : ... tes raisins qui auront poussé librement » ; TOB : « les grappes de ta vigne en broussaille » ; Hartley et Milgrom : « the grapes of your untrimmed vines ».

92 Le pluriel « tes *nāzîr* », attesté dans certains manuscrits en Lv 25,5 (cf. BHS), peut se comprendre si chaque cep de la vigne est considéré comme un *nāzîr* à la chevelure abondante. La vigne non taillée est alors en quelque sorte un verger rempli de *nāzîr*.

93 Cf. Jacob MILGROM, *Numbers*, p. 355-356. Curieusement, Milgrom ne fait pas le lien avec Lv 25, pas plus dans son commentaire des Nombres que dans celui du Lévitique.

94 Cette motivation est propre au Deutéronome. Lv 19,19 interdit aussi de semer deux espèces différentes dans un champ mais sans donner de motivation, et sans allusion à une consécration.

pas se raser la tête, car le prêtre peut tailler sa chevelure[95]. Botterwerk a raison de rapprocher cette interdiction de passer le rasoir sur la tête du *nāzîr* de la prohibition des pierres de taille dans la construction de l'autel en Ex 20,25 (cf. Dt 27,5-6), mais son interprétation (un tabou lié à l'utilisation du fer) est peu convaincante[96].

L'explication qui est donnée en Ex 20,25[97] est assez laconique : « en y passant ton ciseau, tu les profanerais ». Selon de Vaux, cette prescription s'explique par « le souci général de n'utiliser pour le service de Dieu que des êtres dans leur état de nature, avant tout emploi par l'homme »[98]. On peut aller plus loin dans ce sens : la taille de la pierre porte atteinte à son intégrité et marque ainsi une certaine appropriation par l'homme. Cette appropriation est légitime (cf. Gn 1,26) mais elle n'est pas un droit absolu. Toute « matière première » que l'homme utilise pour son usage profane est d'abord propriété divine. Elle a donc un certain caractère sacré, et elle est « profanée » (au sens de rendue profane) lorsque l'homme la transforme par son activité.

De même le fait, pour le *nāzîr*, de ne pouvoir lui-même porter atteinte à son intégrité physique naturelle en coupant ses cheveux manifeste son appartenance au Seigneur. Il ne s'appartient pas lui-même et s'interdit toute intervention artificielle sur son propre corps. En ce sens, on peut dire avec Mayer que l'abondance de la chevelure est le signe de la sainteté du *nāzîr*. Si la croyance ancienne dans le fait que les cheveux soient le siège de la vitalité de la personne peut être mise en rapport avec le vœu de naziréat, ce serait dans le sens suivant : en respectant l'intégrité de son corps consacré à Dieu de façon temporaire, le *nāzîr* laisse apparaître le dynamisme de la vie biologique qui l'habite, dynamisme qu'il ne maîtrise pas et qui provient du seul Créateur. On comprend alors comment un cep non taillé peut être appelé *nāzîr* : sans intervention de l'homme, il demeure intact[99] pendant l'année sabbatique, dans l'état où l'a laissé le Créateur. Il laisse apparaître dans toute sa force le dynamisme de croissance qui anime les êtres vivants, et qui est en définitive une bénédiction divine.

---

95 Cf. MILGROM, *Numbers*, p. 356. Il faut cependant noter une incertitude quand au sens du verbe כסם, un hapax utilisé deux fois en Ez 44,20, qui est traduit dans la LXX par le verbe καλυπτω (couvrir).

96 Zuckschwerdt, qui adopte l'explication de Botterwerk, constate lui-même que Nb 6,5 ne met pas en valeur la matière dont est fait l'instrument mais seulement son effet. Son affirmation repose uniquement sur l'emploi du terme מוֹרָה en Jg 13,5 ; 16,17 ; 1 S 1,11. Cf. ZUCKSCHWERDT, « Vorgeschichte », p. 197.

97 Cette explication est absente du Deutéronome.

98 DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 282. L'auteur cite à l'appui de son affirmation : Nb 19,2 ; Dt 21,3-4 et 1 S 6,7, où il s'agit à chaque fois d'une vache qui n'a pas encore porté le joug.

99 « Vigne intacte » est l'expression choisie par la Bible du Rabbinat pour traduire נָזִיר. Le Talmud évoque la « virginité d'un sycomore » (בתולת שקמה) à propos d'un sycomore qui n'a pas encore été taillé. Cf. GHCL, « נָזִיר ».

3.3.3 *Conséquence pour la question du labour*

Revenons maintenant à la question du labour, laissée plus haut en suspens[100]. Si l'on considère le parallèle entre l'interdiction de la taille et l'interdiction des semailles, on peut en déduire que, dans l'esprit du législateur, le labour est vraisemblablement compris dans l'interdiction des semailles, pourtant seules mentionnées. Les semailles désignent un ensemble d'opérations qui comprend, outre l'ensemencement proprement dit, la préparation de la terre. Du point de vue de l'intégrité de la nature, il existe une certaine similitude entre le labour, qui consiste à faire passer un outil dans la terre pour pouvoir y semer, et la taille, qui consiste à faire passer un outil sur les sarments de la vigne devenue *nāzîr*. Dans les deux cas, il y a une certaine atteinte à l'intégrité de la nature. Le repos de la terre pendant le sabbat prend tout son sens si elle n'est pas touchée par le passage du soc. Elle reste « vierge » d'une certaine manière[101]. En ce sens, l'interprétation de la Mishna qui lie labours et semailles semble bien être dans l'esprit de Lv 25, même si le fait d'interdire le labour pendant l'été de la sixième année apparaît excessif. L'interdiction fut d'ailleurs par la suite abolie[102].

3.4 *śākîr, tôšāb (v.6) et gēr*

À côté du serviteur et de la servante, sont mentionnés au v. 6 le *śākîr* et le *tôšāb*. Si le mot *gēr* apparaît souvent dans l'Ancien Testament[103], les mots *tôšāb* et *śākîr* sont en revanche beaucoup moins fréquents[104]. Dans notre chapitre, ils apparaissent souvent liés les uns aux autres mais il est parfois difficile de discerner précisément les réalités sociales que recouvrent ces différents vocables. Différents auteurs s'efforcent de classer le *gēr*, le *tôšāb* et le *śākîr* selon leur degré de fragilité sociale mais les résultats sont pour le moins divergents : si Rendtorff reconstitue une hiérarchie sociale qui va du *gēr* à l'esclave en passant par le *tôšāb* et le *śākîr* (moins bien loti)[105], Van Houten, pour sa part, estime que les trois termes sont interchangeables en Lv 25[106], alors que Bord considère le *tôšāb* comme mieux protégé

---

100 Voir plus haut, p. 40.

101 Voir plus haut, n. 99, p. 53.

102 Cf. FELIKS, « Prohibition », p. XXIII.

103 92 occurrences dans le TM, dont presque la moitié se trouvent en Lv et Dt, et plus des deux tiers en Ex, Lv, Nb, Dt (Ex : 12 ; Lv : 21 ; Nb : 11 ; Dt : 22). D'après Robert MARTIN-ACHARD, « גור *gur* », c. 409.

104 14 occurrences pour *tôšāb* (en comptant 1 R 17,1, où le grec donne un autre sens ; cf. HAL, IV, p. 1578-1579) et 18 pour *śākîr*.

105 Cf. RENDTORFF, « The *gēr* », p. 79.

106 Cf. Christiana DE GROOT VAN HOUTEN, « Remember that you are Aliens : a Traditio-Historical Study », *Priests, Prophets and Scribes*. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple

socialement que le *gēr*[107]. Efforçons-nous de mieux cerner la réalité sociale qui se cache derrière ces termes différents[108].
Une première étude de ces trois mots laisse apparaître une certaine proximité sémantique entre les deux termes *tôšāb* et *śākîr* notamment dans les rapports avec un maître. Nous les analyserons dans un premier temps, avant de nous intéresser au *gēr*, dont le statut social apparaît différent.

3.4.1 tôšāb et śākîr : la dépendance vis-à-vis d'un maître

Une étude sémantique des deux termes *tôšāb* et *śākîr* se heurte au problème du nombre extrêmement limité d'occurrences, que nous allons maintenant passer en revue avant d'en dégager une première conclusion.
Plus de la moitié (8 sur 14) des occurrences de *tôšāb* telles qu'elles apparaissent dans une concordance[109] se trouvent dans le Lévitique, dont 7 en Lv 25. Le mot n'est utilisé ni dans le Code de l'Alliance, ni dans le Code Deutéronomique[110]. Parmi ces 14 occurrences, celle de 1 R 17,1 (מִתֹּשָׁבֵי גִלְעָד ; à propos d'Élie) est contestée. Les traductions comme les commentaires sont partagés : les uns, retenant la vocalisation massorétique, considèrent qu'il s'agit bien d'une occurrence de *tôšāb*[111] ; les autres adoptent la leçon du grec qui lit ἐκ Θεσβων et corrigent la vocalisation du TM en מִתִּשְׁבֵּי , ce qui signifierait « de Tishbé », en accord avec le gentilice qui précède הַתִּשְׁבִּי[112]. Le Comité pour la critique textuelle de l'Ancien Testament opte pour cette deuxième solution avec la mention « B »[113], estimant que la vocalisation du TM est une interprétation facilitante. Barthélémy remarque cependant que la construction du TM est « parfaitement acceptable »[114]. Un argument s'oppose, néanmoins, à cette

---

Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp (ed. E. ULRICH, J. W. WRIGHT, R. P. CARROLL, P. R. DAVIES) (JSOTS 149 ; Sheffield 1992), p. 129. Cf. également p. 130 (« more or less synonymous »).

107 BORD, « Droit de rachat des gages », p. 194.

108 Pour une histoire de la recherche récente sur le terme *gēr*, cf. Jan JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code*, An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26 (VTS 67 ; Leiden – New-York – Köln 1996), p. 54-58. Aucune théorie ne fait l'unanimité.

109 Gn 23,4 ; Ex 12,45 ; Lv 22,10 et 25,6.23.35.40.45.47(x2) ; Nb 35,15 ; 1 R 17,1 ; Ps 39,13 ; 1 Ch 29,15.

110 Il est même absent du Deutéronome.

111 Ex : TOB ; BJ 98 ; Simon DE VRIES, 1 *Kings* (WBC 12 ; Waco 1985), p. 211. Parmi les versions anciennes : Vulgate, Peshittah, Targum.

112 Ex : BHS (apparat critique) ; BJ 73 et RSV (toutes deux avec une note signalant le sens de l'hébreu) ; Einheitsübersetzung ; Ernst WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige, 1 Kön 17.17 – 2 Kön 25* (ATD 11/2 ; Göttingen 1984), p. 205 ; HAL, IV, col. 1578-1579.

113 Sur une échelle allant, de « A » à « D », du plus probable au moins probable.

114 Cf. Dominique BARTHÉLÉMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, T. I (OBO 50/1 ; Fribourg – Göttingen 1982), p. 368.

leçon : comme nous le verrons, en Nb 35,15, le *tôšāb* est nettement distingué des enfants d'Israël, et en Lv 25,45 il est traité comme les « nations » qui entourent Israël. Or, il est difficile d'imaginer que celui qui porte comme nom « Yahou est mon Dieu » soit un prosélyte issu des nations.

En dehors de cette occurrence contestée, *tôšāb* n'est utilisé seul qu'en Lv 25,45[115]. Ailleurs, il est toujours utilisé en lien soit avec *gēr* – huit fois[116] – soit avec *śākîr* – quatre fois[117]. Dans les emplois où *tôšāb* voisine avec *gēr*, nous mettons également à part l'hendiadys *gēr w^{e}tôšāb*, dont 4 occurrences sur 5 se trouvent en Lv 25 et qui nous semble devoir être analysé par la suite comme un terme à part entière[118]. Sur les 14 occurrences de *tôšāb*, il n'en reste donc plus que 9 où le mot est présent pour lui-même, dont 8 seulement sont incontestables.

Le terme *śākîr*, bien que peu fréquent lui aussi, est cependant d'un usage plus répandu dans la mesure où ses occurrences se trouvent mieux distribuées, même si la majorité (10 sur 18) apparaît aussi dans le Pentateuque, et notamment dans le Lévitique[119]. Le *śākîr*, mot rendu en français par « mercenaire » (lorsqu'il s'agit d'un soldat[120]) ou par « salarié », apparaît comme un être socialement vulnérable, que la loi s'efforce de protéger[121]. Le livre de Job utilise l'image du salarié comme symbole d'un sort peu enviable : son travail est comparé à la corvée (Jb 7,1) et il attend sa paye comme l'esclave aspire à l'ombre (Jb 7,2). La période de travail d'un *śākîr*, bien déterminée[122], était peut-être l'image proverbiale d'une durée précise, comme dans ces deux versets d'Isaïe où l'expression « année(s) d'un *śākîr* » semble donner plus de poids à l'annonce des événements à

---

115 MILGROM, *Leviticus*, p. 2221 affirme à propos de Lv 25,40 que *tôšāb* n'est « jamais attesté de façon indépendante ». À propos de Lv 25,45, il reconnaît cependant qu'il s'agit du seul cas où *tôšāb* figure isolé mais, selon lui, « it has the hendiadys *gēr w^{e}tôšāb* in mind ». Cf. ibid., p. 2229. À supposer que ce soit vrai (ce qui reste à prouver), on ne voit pas comment cette interprétation peut changer une donnée factuelle.

116 Dans l'expression *gēr w^{e}tôšāb* (Gn 23,4 ; Lv 25,35.47 ; au pluriel en Lv 25,23 ; sans le *waw* de coordination en Lv 25,47), mais aussi dans des parallélismes (Ps 39,13 ; 1 Ch 29,15) ou dans une énumération (Nb 35,15).

117 Ex 12,45 ; Lv 22,10 et 25,6.40.

118 Voir plus loin, notre point 3.1, p. 237.

119 6 occurrences dans le Lévitique, dont 4 en Lv 25 (v. 6.40.50.53). En dehors de ce chapitre : Lv 19,13 et 22,10.

120 Cf. Is 16,14 ; 21,16 ; Jr 46,21.

121 Cf. Lv 19,13 ; Dt 24,14-15. Ces deux commandements s'efforcent de lutter contre l'abus consistant à retarder – voire à omettre – le paiement du salaire dû, une pratique dont témoignent Jr 22,13 et Si 34,27.

122 D'après Gn 29,18.27, la durée de service d'un salarié pouvait aller jusqu'à sept ans, soit un an de plus que pour un esclave hébreu (cf. Ex 21,2).

venir (Is 15,14 ; 21,16)[123]. Sous ce rapport d'un temps de travail déterminé, le sort du *śākîr* est préférable à celui de l'esclave. Même si une limite est fixée à la période de service de ce dernier (cf. Ex 21,2), son temps de travail quotidien, en revanche, n'est pas déterminé d'avance : il se trouve à la libre disposition de son maître au long de la journée[124].

Il est significatif qu'en dehors de Lv 25, les deux mentions de *tôšāb* en lien avec *śākîr* aient trait à des prescriptions rituelles : l'un comme l'autre sont exclus aussi bien de la célébration de la pâque (Ex 12,45) que de la consommation des « choses saintes » réservées aux prêtres (Lv 22,10). Dans le cas de la célébration de la pâque, d'après Ex 12, le *tôšāb* et le *śākîr* se distinguent en cela de l'esclave (Ex 12,44) et du *gēr* qui, s'il est circoncis avec les gens de sa maison, est autorisé à célébrer le rite (Ex 12,48).

Van Houten relève que le *śākîr* et le *tôšāb*, souvent cités ensemble, semblent avoir le même statut social : sans faire partie de la famille comme l'esclave[125], ils apparaissent liés à la maison de leur employeur[126]. Sans doute reçoivent-ils de lui nourriture et vêtements en plus du salaire (ou tenant lieu de salaire), comme le lévite pris en charge par Mika en Jg 17,10[127], qui se voit aussi offrir un toit[128]. En Lv 25,6, ils sont évoqués, au même titre que le serviteur et la servante, comme les bénéficiaires du « sabbat de la terre » qui nourrira toute la maison (et même les animaux, v. 7) du propriétaire. Ils font donc partie de ceux qui sont à la charge de leur

---

123 De fait, dans Job, le terme *śākîr* est aussi utilisé dans un contexte de durée. Jb 7,1 évoque « les jours d'un salarié » ; Jb 14,6 parle du salarié qui peut « jouir de son jour », après avoir rappelé, en 14,5, que le Seigneur a fixé la durée de l'homme, établi le compte de ses mois et posé un terme qu'il ne peut franchir. L'interprétation de Jb 14,6 est cependant disputée et une discussion sur ce point nous entraînerait trop loin.

124 On aurait un exemple de ce temps de travail prolongé dans la question de Jésus en Lc 17,7-8 : le sort de l'esclave qui rentre des champs est non pas de se reposer mais de servir encore.

125 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 133 pour le lien de l'esclave avec la famille de son maître. L'esclave doit être circoncis (Gn 17,12-13) et peut manger la pâque. Il peut manger des offrandes saintes s'il fait partie de la maison d'un prêtre (Lv 22,11), alors qu'un laïc ne peut le faire (Lv 22,10), ce qui montre qu'il est considéré véritablement comme un membre de la famille (voir KEIL, *Leviticus*, p. 144). Il faut remarquer, d'ailleurs, qu'en Gn 17,12 même un esclave fils d'étranger (בֶּן־נֵכָר) doit être circoncis.

126 Cf. Christiana DE GROOT VAN HOUTEN, *The Alien in Israelite Law* (JSOTS 107 ; Sheffield 1991), p. 127 : « they are dependent on and associated with a household, but are not included in the same way as the slaves seems to be » ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 331, n. 2.

127 Le mot *śākîr* n'est pas utilisé à cet endroit précis, mais la situation ressemble beaucoup à celle d'un *śākîr* puisqu'une rémunération annuelle (dix sicles) est prévue. La racine *škr* est d'ailleurs utilisée en 18,4. En Nb 18,31, le salaire (שָׂכָר) des lévites est donné en nourriture.

128 Cf. le statut du laboureur en Jordanie décrit dans DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 148-149 : en plus d'un modeste salaire annuel, il bénéficie de l'hébergement et de la nourriture et il est chaussé par son maître.

employeur[129]. Rt 2,14 nous montre Booz, propriétaire terrien, prendre le repas avec ses moissonneurs et offrir sa nourriture à Ruth, comme si elle faisait partie des ouvriers à son service. Ce texte en soi ne permet pas de déduire que Booz procure lui-même le repas à ses moissonneurs. Un autre verset de l'Ancien Testament va cependant dans ce sens : 1 S 2,5, où « les repus s'embauchent (שׂכר ; ni.) pour du pain ».

Dans le Nouveau Testament, postérieur dans le temps mais proche encore par la civilisation rurale qu'il reflète, cette situation apparaît également : en Lc 15,16-17, le fils cadet qui s'est mis au service d'un propriétaire du pays semble attendre en vain la nourriture qui lui est due (v. 16) et songe avec mélancolie au sort des ouvriers (μίσθιοι) de son père qui ont du pain en abondance (v. 17). On peut aussi rapprocher ces textes de ce qui ressemble bien à un adage dans la bouche de Jésus en Lc 10,7 : « Demeurez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on vous donnera, car le travailleur mérite son salaire »[130]. Des contrats babyloniens, cette fois antérieurs aux premiers écrits bibliques, témoignent de ce genre de pratiques où l'employeur fournit aussi nourriture et vêtements à ses salariés[131].

Tout cela invite à supposer qu'il existait, à l'époque de l'Ancien Testament, un statut du salarié où celui-ci recevait son salaire en partie sous forme de nourriture, statut d'ailleurs très fréquent aussi bien dans l'espace que dans le temps. On comprend alors que la question se pose de la possibilité ou non, pour le *śākîr* ou le *tôšāb* d'un prêtre, de manger des offrandes saintes (Lv 22,10)[132].

3.4.2 Le gēr : un personnage indépendant

La signification exacte de *gēr* est encore aujourd'hui l'objet de débats parmi les biblistes quant à l'origine ethnique ou religieuse de la personne désignée par ce vocable, à la fois appelée à participer au culte et pourtant distinguée

129 Comme le fait remarquer North, l'énumération de Lv 25,6 ne comporte pas tous ceux qui, dans la société de l'époque, étaient incapables de subvenir à leurs propres besoins : la veuve et l'orphelin, le lépreux, les invalides... etc. Cf. NORTH, *Sociology*, p. 143, ainsi que SCHENKER, « Der Boden », p. 102 et n. 16. Il ne s'agit donc pas des pauvres en général, mais seulement des gens dont le propriétaire a la responsabilité.

130 Cf. Mt 10,10 : « L'ouvrier a droit à sa nourriture ». Voir également 1 Co 9,1-18 ; 1 Tm 5,18, où Paul fait le rapprochement entre le boeuf au travail, que la Loi demande de nourrir (cf. Dt 25,4) et le missionnaire, qui lui aussi a le droit d'être nourri pour son travail.

131 Cf. DRIVER – MILES, *Babylonian Laws*, Vol. I, p. 456, n. 2. Cela expliquerait le caractère modique du salaire en argent donné en plusieurs paragraphes du code de Hammurapi. Ibid., p. 477. Dans le Proche-Orient ancien, les ouvriers étaient souvent logés chez leur employeur, notamment les étrangers (cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 171, à propos de Lv 25,6). Driver et Miles ne font cependant pas allusion au fait que l'employeur fournisse une maison à son employé, comme le suggère Chirichigno. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 334.

132 Comme le fait remarquer à juste titre van Houten, le fait que la loi doive préciser qui peut ou ne peut pas manger les offrandes saintes, et qui peut ou ne peut pas manger la pâque, suppose que le problème se pose concrètement dans les familles. Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 126-127.

des Israélites[133]. Une interprétation qui connaît un regain de faveur est celle qui consiste à voir dans le *gēr* un Israélite originaire de l'une des tribus du Royaume du Nord immigré en Judée[134]. Notre étude, cependant, ne se placera pas d'abord sur ce plan de l'origine ethnique mais sur celui du statut économique et social du *gēr*, qui est plus immédiatement en lien avec l'interprétation des dispositions que nous étudions. L'intérêt de cette étude pour notre sujet est double : elle fera ressortir la particularité du *tôšāb* et du *śākîr* par rapport au *gēr*, mentionné en Lv 25,47 ; elle nous permettra également de préciser, le moment venu, le sens de l'hendiadys *gēr wᵉtôšāb*[135].

Une caractéristique du *gēr* est sans conteste son exclusion de la propriété foncière. Si le livre d'Ézéchiel entrevoit la possibilité d'un partage de la terre d'Israël avec les *gērîm* (Ez 47,22-23), c'est dans le cadre d'une restauration future. Dans le Pentateuque, en revanche, le *gēr* apparaît comme ne possédant pas de terre[136]. Il bénéficie du droit de glanage (Lv 19,9-10 ; 23,22 ; Dt 24,19-22), ce qui suppose qu'il n'est pas propriétaire, n'ayant pas d'héritage dans le pays. Lorsque Abraham se présente comme un *gēr wᵉtôšāb* devant les fils de Heth, en Gn 23,4, il signifie par là qu'il ne possède pas de terre chez eux, et se trouve dans l'impossibilité d'ensevelir dignement sa femme Sara (il va cependant acheter aux fils de Heth une parcelle funéraire ; cf. Gn 23,16-20). En ce sens, il se distingue nettement du propriétaire dont il est question en Lv 25, qui commence par vendre sa terre. Il est

---

133 Nombreuses sont les études récentes sur le sujet : cf. Gianni BARBIERO, « Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità : tra separazione e accoglienza », *RStB* 8 (1996), p. 41-69 ; Christoph BULTMANN, *Der Fremde im antiken Juda*. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff « ger » und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153 ; Göttingen 1992) ; Matty COHEN, « Le ger biblique et son statut socio-religieux », *RHR* 207 (1990), p. 131-158 ; Mary DOUGLAS, « The Stranger in the Bible », *Arch. Europ. Sociol.* 35 (1994), p. 283-298 ; VAN HOUTEN, « Remember », p. 224-240 ; id., *The Alien*, p. 159-165 ; Dieter KELLERMANN, « גור », TWAT I, c. 979-991 ; Robert MARTIN-ACHARD, « גור *gur* als Fremdling weilen », THAT I, c. 409-412 ; José E. RAMÍREZ KIDD, *Alterity and Identity in the Bible*. The גר in the Old Testament (BZAW 283 ; Berlin – New York 1999) ; Rolf RENDTORFF, « The *gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch », *Ethnicity and the Bible* (ed. Mark G. BRETT) (BIS 19 ; Leiden 1996), p. 77-87.

134 Il ne serait ni un étranger, ni un « juif » au sens défini par les prêtres. Cf. DOUGLAS, « The Stranger », p. 286 (« he was neither a foreigner nor a Jew »), repris par RENDTORFF, « The *gēr* », p. 86 ; COHEN, « le *gēr* biblique », p. 154 (« un ressortissant de l'Israël septentrional soumis à la domination judéenne ») ; RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, p. 131. Sur le même principe, bien que assez différente, la thèse de Van Houten : dans la communauté post-exilique, les *gērîm* sont les habitants de Judée (Israélites d'origine ou non) ayant rejoint le groupe des exilés revenus de Babylone, qui se considéraient eux-mêmes comme le véritable Israël. Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 151-155.

135 Il importe de bien isoler ces différents termes, notamment les occurrences de l'hendiadys *gēr wᵉtôšāb* de celles où *gēr* et *tôšāb* sont employés séparément. Faute de le faire, Barbiero ne peut comprendre comment Ex 12,43-49 distingue nettement entre le *gēr* et le *tôšāb* alors que, selon lui, Lv 25,47 unit le *gēr* et le *tôšāb* en les opposant au « frère ». De même, il voit en Lv 25,45 une occurrence de *gēr*, là où il n'y a qu'une occurrence du verbe גור au participe pluriel. Cf. BARBIERO, « Lo Straniero », n. 92, p. 35.

136 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 73.

plus proche du *śākîr* et du *tôšāb*. Il apparaît pourtant que leur statut social ne doit pas être confondu, comme nous allons essayer de le montrer. Le *gēr* est notamment celui que la loi, selon Rendtorff, à la fois oppose et associe à l'*'ezrāḥ*, le citoyen originaire du pays[137].

a Le *gēr* habite de façon indépendante

La différence essentielle entre les deux statuts que nous distinguons réside dans l'indépendance par rapport à un maître-employeur[138]. Alors que le *gēr* est susceptible d'être à la tête d'une maison dont il est responsable (cf. Ex 12,48), le *śākîr* et le *tôšāb*, nous l'avons vu, apparaissent comme dépendants de la maison de leur maître[139]. Ainsi, lorsque l'expression « ton *gēr* » (גֵּרְךָ) est utilisée dans les énumérations à propos du repos sabbatique prôné dans le décalogue (Ex 20,10 ; Dt 5,14), cela n'est pas au même titre que « ton *tôšāb* » et « ton *śākîr* » en Lv 25,6 (וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ). Le *gēr* est cité, dans le décalogue, après les enfants et les esclaves, mais aussi après les bêtes. Or la mention des animaux signale que la liste des membres de la maison, qui sont sous la responsabilité du maître, est terminée[140]. En Lv 25,6 en revanche, le *tôšāb* et le *śākîr* sont cités après les esclaves mais avant les bêtes, et juste avant la précision : « qui habitent avec toi » (הַגָּרִים עִמָּךְ) qui clôt la liste des co-résidents. Ils apparaissent véritablement comme faisant partie de la maison du maître. Au contraire, l'expression « ton *gēr* qui est dans tes portes », utilisée dans les deux versions du décalogue[141], montre un lien plus distendu, une proximité moins grande, située au niveau du bourg, et non de la maison.

Le *gēr* paraît donc vivre à l'extérieur de la maison du propriétaire auquel la loi s'adresse, mais dans la même ville. Plusieurs textes le confirment pour le Deutéronome. Ainsi, en Dt 16,11 la mention du lévite « qui est dans tes portes » interrompt l'énumération des membres de la maison ; viennent

---

137 « The surprising fact is that in all those texts that mention the *gēr* and the *'ezrāḥ* together, the point is not their difference or contrast but what they have in common ». RENDTORFF, « The *gēr* », p. 81-82.

138 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2161.

139 La traduction de *tôšāb* par « Pächter » (fermier), choisie par Veerkamp, ne semble donc pas appropriée à ce statut de dépendance étroite du *tôšāb* vis-à-vis de son maître. Cf. VEERKAMP, « Eine einseitige Ökonomie », p. 5.13.18.23.

140 Contrairement à ce que pense van Houten, pour qui le commandement du sabbat envisage un *gēr* vivant dans la maison de son maître, et ferait ainsi exception dans le Deutéronome, où le *gēr* apparaît habituellement comme indépendant. Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 161. Même idée dans id., « Remember », p. 227, n. 11.

141 Cette expression apparaît essentiellement dans le Deutéronome. Cf., outre Dt 5,14 : Dt 14,21.29 ; 16,14 ; 24,14 ; 31,12.

ensuite le *gēr*, l'orphelin et la veuve qui sont « en ton sein »[142], c'est-à-dire au sein de la communauté. Il en va de même en Dt 16,14, où deux groupes sont nettement distingués.

Dans ces deux versets (Dt 16,11.14), l'accentuation massorétique marque une pause après l'énumération des membres de la maison du propriétaire. Au v. 14, le *zāqēp* sépare nettement deux groupes dont l'un, celui des co-résidents, est caractérisé par le suffixe de la deuxième personne du singulier (« toi, ton fils..., ton serviteur... ») alors que l'autre, celui des personnes extérieures à la maison, se distingue par l'absence de suffixe. En Dt 16,11, de façon surprenante, la pause massorétique marquée après la mention du lévite (un *zāqēp*) est plus importante que celle qui figure après la mention de « ta servante » (une *s^egôltā*). D'un point de vue syntactique cependant, le *zāqēp* nous paraîtrait plus à sa place après וַאֲמָתֶךָ : la formule אֲשֶׁר + בְּ établit en effet un parallèle entre le lévite et les trois autres catégories (*gēr*, veuve et orphelin), qui les distingue nettement du groupe caractérisé par le suffixe de la deuxième personne.

Mais le texte le plus probant dans le sens d'une indépendance du *gēr* est sans doute Dt 26,13, où le propriétaire qui offre la dîme doit affirmer en présence du Seigneur : « j'ai ôté de la maison la part sacrée et je l'ai donnée au lévite, à l'émigré, à l'orphelin et à la veuve... ». Ce qui est donné au *gēr*, comme aux autres bénéficiaires de la dîme est donc retiré de la « maison » du propriétaire. De fait, la veuve et l'orphelin, si souvent associés au *gēr*[143], semblent bien vivre de façon indépendante d'après ce qui nous est dit de la veuve de Sarepta (1 R 17,8-16), de la veuve secourue par Élisée (2 R 4,1-7), ou encore de Noémi dans le livre de Ruth.

Le *gēr* est dans une situation comparable à celle des trois autres bénéficiaires de la dîme à ceci près qu'il peut offrir sa force de travail à un employeur. Sans doute, en contrepartie de cette « protection sociale », le *gēr* était-il d'ailleurs astreint à une sorte de corvée, comme de puiser l'eau ou de couper du bois pour la communauté (Dt 29,10)[144]. Il était vraisemblablement employé aux travaux publics de la commune, voire du royaume[145].

Vivant de façon autonome, soumis néanmoins à la corvée, le *gēr* est également, au regard de la loi, un personnage reconnu comme responsable mais aussi comme vulnérable.

---

142 בְּקִרְבֶּךָ . On trouve aussi, pour le *gēr*, l'expression « au milieu de ton camp » (Dt 29,10). La situation de « sans terre » du lévite est comparable à celle du *gēr*. Cf. Dt 12,12.18.

143 Cf. VAN HOUTEN, « Remember », p.229.

144 Cf. la corvée des Gabaonites en Jos 9,27.

145 Cf. 1 R 9,20-22, où le texte précise que seuls les étrangers sont soumis à la corvée. La situation des Hébreux en Égypte en Ex 1,11-13 atteste cette pratique en dehors des frontières d'Israël.

b À la fois responsable et protégé parce que vulnérable

Plusieurs prescriptions rituelles sont destinées au *gēr* dans le Pentateuque. Faisant partie de la communauté sociale, le *gēr* est ainsi astreint à l'observance sabbatique, quelle que soit, apparemment, sa situation vis-à-vis du culte (il n'est pas fait mention de la circoncision dans le décalogue). Il participe au jeûne du Yom-Kippour (Lv 16,29). Nb 15,15-16 rappelle que la loi qui règle les sacrifices à offrir au Seigneur est la même pour le *gēr* et l'Israélite[146]. Aussi le *gēr* est-il invité à venir écouter la loi avec tout le peuple lorsqu'elle est proclamée au moment de l'année de la rémission (Dt 31,12). Dans le Lévitique, il est responsable, au même titre que l'indigène (*'ezrāḥ*), de la pureté du pays (Lv 18,26). S'il est à la tête d'une « maison » (Ex 12,48), en effet, il a des décisions à prendre dans le domaine du respect des prescriptions rituelles : façon d'offrir un sacrifice, règles touchant au sang où à la manducation d'une bête crevée[147]. Il semble donc avoir un statut social meilleur que le *tôšāb* et le *śākîr* : la loi le considère comme une personne responsable, solidaire des exigences de sainteté qui pèsent sur les habitants du pays. Cela expliquerait l'ordre de l'énumération en Nb 35,15, à propos des villes de refuge : en tête les enfants d'Israël, puis le *gēr*, enfin le *tôšāb*[148].

Mieux considéré du point de vue du droit, plus indépendant, un *gēr* était, en revanche, davantage à la merci d'une catastrophe qu'un *tôšāb* ou un *śākîr* nourri et logé par son maître. D'où son statut de personne protégée[149] au même titre que la veuve, l'orphelin mais aussi le lévite, tout aussi indépendants[150]. En Dt 10,18, il a besoin de pain et d'un manteau. Alors que ni le *śākîr*, ni le *tôšāb*, ne sont mentionnés comme bénéficiaires des dispositions visant à fournir une aide alimentaire (dîme, droit de glanage), le lévite, le *gēr*, la veuve et l'orphelin, indépendants mais fragiles au plan

---

146 Cf. également Nb 9,14 ; 15,29 ; 19,10.

147 Cf. les nombreuses mentions du *gēr* pour les règles édictées en Lv 17 : v. 8.10.12.13.15. Le *gēr* encourt les mêmes peines que l'Israélite.

148 Selon Elliger, le *tôšāb* est, vu sous l'angle de l'économie, le même personnage que celui qui est désigné sous l'angle du droit sous le nom de *gēr*. Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 293, repris récemment par Joosten. Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 74. Cela semble difficilement conciliable avec la distinction nette établie par Nb 35,15 et par Ex 12,45.48, où la loi définit deux commandements opposés respectivement pour le *gēr* et le *tôšāb*. L'explication donnée de ce dernier texte par Wright n'explique pas pourquoi à trois versets de distance, la loi utilise deux termes différents pour désigner les mêmes personnes. Cf. WRIGHT, « What happened », p. 101-102.

149 Ramírez Kidd remarque que dans 70% des occurrences de *gēr* dans les textes de loi, le principe de la miséricorde (*mercy*) est sous-jacent. Cf. RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, p. 108. En ce sens, il y a bien une certaine dépendance vis-à-vis du ou des protecteurs. Ibid., p. 104.

150 Le cas de Jg 17-18 mis à part.

économique, le sont[151]. Si le *gēr* était nourri à la table de son employeur, ces dispositions en sa faveur seraient difficilement justifiables[152]. De même, si le Deutéronome demande de ne pas biaiser avec le droit d'un émigré (comme avec celui de la veuve et de l'orphelin)[153], c'est que ce dernier est particulièrement vulnérable sur ce point : il n'a pas le soutien d'un protecteur attitré pour défendre ses droits. Protection et aide matérielle sont donc les deux dimensions du devoir d'hospitalité envers le *gēr* dans les lois du Pentateuque[154].

Il est donc peu probable que le *gēr*, comme l'affirme Neufeld, se place sous la protection d'une personne bien déterminée, du moins à long terme[155]. L'exemple de Jg 19 invoqué à l'appui de cette thèse ne paraît pas très probant dans la mesure où non seulement le mot *gēr* lui-même n'y est pas utilisé, mais surtout la situation n'est pas celle qui caractérise le *gēr*. Il s'agit d'une hospitalité de courte durée, pour un voyageur, et non pour un immigré. En outre, l'affirmation de Neufeld selon laquelle le *gēr* est inclus dans le lien du sang et la protection qu'il implique[156] est contredite par le Ps 94,6 qui montre, au contraire, qu'un immigré peut être massacré impunément[157]. D'après les lois qui le concernent, le *gēr* apparaît plutôt, en fait, comme le protégé d'un groupe, justement parce qu'il n'est pas le protégé d'une personne particulière. Chacun, dans le groupe, est donc appelé à la bienveillance envers lui. En définitive, c'est sur Dieu lui-même que repose sa protection (Ps 146,9 ; cf. Dt 10,17-18), lui qui voit tous les actes des hommes (Ps 94,7-11) et peut venger le *gēr* opprimé.

Conclusion. A partir de ces quelques remarques, il nous est déjà possible de différencier deux statuts sociaux :

1. celui d'une personne dépendante de son maître pour la nourriture et vraisemblablement le logement, le *śākîr* ou le *tôšāb*

---

151 Cf. Dt 14,29 ; 26,12-13 pour la dîme, et Dt 24,19-21 ; Lv 19,10 ; 23,22 pour le droit de glanage. On objectera que le Deutéronome ne connaît pas le mot *tôšāb*, mais il connaît le mot *śākîr* (Dt 15,18 ; 24,14). Le Lévitique utilise les deux termes.

152 Le fait que, dans le Deutéronome, il puisse manger d'une bête crevée tend à confirmer qu'il ne partage pas le repas de son employeur israélite. Cf. Dt 14,21, à comparer avec Ex 22,30 et Lv 7,24. Il faut noter, cependant, qu'en Lv 17,15, le *gēr* comme l'*'ezrāḥ* peuvent manger d'une bête crevée (seul le prêtre ne peut en aucun cas manger de bête crevée : cf. Lv 22,8 ; Ez 4,14).

153 Cf. Dt 24,17 ; 27,19 ; voir également Ez 22,29.

154 Cf. RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, p. 130.

155 Cf. Edward NEUFELD, « The Prohibition against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws », *HUCA* 26 (1955), p. 391.

156 Cela impliquerait une vengeance de la part de son patron au cas où l'on s'attaquerait à lui. Cf. NEUFELD, « The Prohibition », p. 391.

157 Cf. également Ez 22,7.

2. celui d'un personne d'origine étrangère, indépendante socialement mais protégée à l'intérieur du groupe en raison de son caractère vulnérable, le *gēr*[158].

Ces deux statuts ne recouvrent pas exactement, cependant, la distinction entre *gēr* d'une part, *śākîr* et *tôšāb* d'autre part. Il est nécessaire d'affiner encore l'analyse. Il faut ainsi rappeler que le *śākîr* peut être un *gēr* selon Dt 24,14.

3.4.3 śākîr et gēr : deux formes de salariat

Le mot *śākîr* désigne d'abord celui qui reçoit une rémunération[159]. C'est en ce sens qu'il est utilisé en Lv 19,13 et Dt 24,14. De ce point de vue, il n'y a pas de contradiction entre le fait d'être *gēr*, avec un statut indépendant selon notre hypothèse, et de recevoir une rémunération, donc être *śākîr*. Il y avait visiblement deux types de relation employeur/employé en Israël : l'ouvrier vivant avec son maître, nourri et logé par lui, et le salarié indépendant payé à la tâche, notamment le journalier qui loue ses services à des maîtres différents[160]. Tous les deux sont des *śākîr*, mais le terme *śākîr*, lorsqu'il est mentionné avec les autres membres de la maison d'un notable, désigne de façon spécifique l'ouvrier vivant au pair chez son maître.

La rémunération peut en effet être versée soit par le fait que le maître subvienne aux besoins de son employé, soit ponctuellement sous forme de biens remis au salarié. Si la rémunération est versée sous forme de nourriture, de vêtement et de logement, avec éventuellement un petit complément, nous retrouvons le cas d'un *śākîr* qui habite chez son maître. L'ouvrier qui vit chez son employeur reçoit automatiquement, en principe, les prestations en nature qui le rémunèrent de son travail. Il n'en va pas de même pour le salarié payé à la journée. Celui-ci doit se nourrir par ses propres moyens et sa rémunération quotidienne est vitale pour lui. Or, c'est précisément dans ce contexte que le *gēr* est mentionné en Dt 24,14[161]. Les dispositions de Lv 19,13 et Dt 24,14-15, qui cherchent à éviter que le salaire ne soit pas versé ou soit versé avec beaucoup de retard, n'ont en effet tout leur poids que dans le cas d'un salaire versé de façon ponctuelle.

---

[158] Pour Bultmann, *śākîr* et *tôšāb* désignent en Lv 25, un texte tardif selon lui, la population pauvre désignée auparavant dans le Deutéronome et même en Lv 19 par *gēr*. Le terme *gēr* a évolué et en vient à désigner un étranger qui est en relation commerciale avec les Israélites et vit sur leur sol. Cf. BULTMANN, *Der Fremde*, p. 186-188. Bultmann, cependant, ne tient pas compte du fait que *gēr* apparaît essentiellement, en Lv 25, à travers l'hendiadys *gēr wᵉtôšāb*. C'est ce dernier qu'il faut expliquer.

[159] Cf. la racine שׂכר qui, outre le verbe שָׂכַר (récompenser, rémunérer) a donné aussi le substantif שָׂכָר (salaire). Voir Édouard LIPIŃSKI, « שָׂכָר *śākar* », TWAT VII, c. 795.

[160] Cf. la parabole des ouvriers de la onzième heure (Mt 20,1-16). Baentsch ne considère que cette seconde forme de salariat lorsqu'il affirme que le *śākîr*, à la différence du *tôšāb*, n'entretient pas de relation durable de clientélisme avec un maître. Cf. BAENTSCH, *Exodus*, p. 107.

[161] On ne peut donc déduire de Dt 24,14, comme le fait Martin-Achard, que le *gēr* est en général au service d'un Israélite qui est son maître et son protecteur. Cf. MARTIN-ACHARD, « גור *gur* », c. 410.

Dans les lois, le *gēr* n'est jamais mentionné dans un contexte où il fait partie de la maison de son employeur[162]. Certes, il fait partie de la main-d'œuvre à la disposition des propriétaires et des communes (villes et villages)[163], et c'est à ce titre qu'il est cité dans les commandements ayant trait au sabbat ou à la septième année[164] ainsi qu'à la protection des salariés. Ne pouvant travailler sa propre terre, le *gēr* devait être le plus souvent un journalier, et c'est pourquoi il est nommé dans les bénéficiaires de la mesure en faveur des salariés en Dt 24,14-15. Il apparaît cependant comme un travailleur qui ne dépend que de lui-même pour assurer sa propre subsistance : s'il travaille comme salarié pour un autre, il est vraisemblablement rémunéré à la tâche. Il est possible qu'il puisse également travailler comme métayer sur une terre qui ne lui appartient pas, tel Isaac chez les Philistins (cf. Gn 26,12)[165].
Les deux termes *gēr* et *śākîr* sont d'ailleurs employés dans des champs sémantiques qui peuvent être contigus mais n'en restent pas moins différents. Ainsi, en Dt 24,14, l'un et l'autre sont employés pour décrire des rapports sociaux, mais *śākîr* est utilisé dans la sphère d'un rapport économique (salarié/employeur), alors que *gēr* est utilisé dans la sphère de l'appartenance ou non à une communauté (« l'un de tes frères »/« l'un des *gērîm*...»). Un *śākîr* rémunéré peut donc être un *gēr* mais pas exclusivement[166]. Il faut cependant noter que *śākîr* et *gēr* sont également utilisés dans le voisinage l'un de l'autre[167] et dans le même champ sémantique, comme en Ml 3,5, où le *gēr*, le *śākîr*, la veuve et l'orphelin sont les victimes de l'oppression des puissants. Le plus souvent en effet, nous l'avons vu plus haut, le *gēr* entre dans la catégorie des pauvres. En Ml 3,5, il se distingue du *śākîr* justement à l'intérieur de cette catégorie.

Il nous reste cependant deux difficultés. La première est la situation de Moïse chez Jéthro en Madiân. Il se définit lui-même comme « un *gēr* en terre étrangère » (Ex 2,22)[168] alors que manifestement il n'est pas indépendant mais fait partie de la maison de son beau-père. Son statut serait plutôt celui du *tôšāb* ou du *śākîr* que celui du *gēr*. Cela est-il de nature à remettre en causes nos résultats ? Après avoir fait

[162] Mentionnons cependant, en dehors d'un contexte juridique, le cas de Moïse chez son beau-père Jethro, qui se considère pourtant comme un *gēr* (Ex 2,21-22).

[163] Au titre de la corvée.

[164] Cf. Ex 23,12.

[165] Cela expliquerait peut-être pourquoi le *gēr* est susceptible d'hériter du pays au même titre que l'*'ezrāḥ* en Ez 47,22-23.

[166] Le fait qu'il puisse s'agir d'un « frère » est étonnant étant donné qu'en principe tous les Israélites (hormis les lévites) sont propriétaires. Cela témoigne déjà d'une situation sociale où certains sont exclus de la propriété de la terre au profit d'un petit nombre de privilégiés (cf. Is 5,8). L'étude de Lv 25,39-55 apporte un éclairage sur ce sujet.

[167] Rendtorff affirme à tort le contraire. Cf. RENDTORFF, « The *gēr* », p. 79.

[168] גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה .

porter jusqu'ici notre réflexion sur un champ sémantique particulier associé à *gēr*, celui de la situation économique et sociale, nous en avons conclu que dans la loi le *gēr* est un personnage indépendant. Il est le plus souvent pauvre, sans exclure cependant qu'il puisse être à la tête d'une maison (Ex 12,48), et loue ses services à un employeur sans résider chez lui. Il y a cependant un autre champ sémantique associé à *gēr*, celui de l'appartenance ou non à une communauté, comme nous venons de le souligner à propos de la distinction établie en Dt 24,14 entre « frère » et « *gēr* ». De ce point de vue, Moïse est véritablement un *gēr* en Madiân, cette terre « étrangère » (בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה), puisqu'il se trouve séparé de son clan. C'est dans ce champ sémantique que le terme est ici utilisé, et la nécessité d'expliquer par une étymologie le nom « Guershôm » imposait le mot « *gēr* ».
Une deuxième difficulté provient de l'expression « ton *gēr* » (וְגֵרְךָ ; Ex 20,10 ; Dt 5,14 ; Dt 31,12), ou « son *gēr* » (גֵּרוֹ ; Dt 1,16), qui peut laisser supposer un lien particulier entre un *gēr* et un notable, comme pour le *tôšāb* ou le *śākîr*. Nous avons vu dans la section précédente, cependant, que « ton *gēr* » est utilisé à chaque fois dans une locution plus longue, « ton *gēr* qui est dans tes portes », qui montre que l'émigré n'est pas considéré comme faisant partie de la maison du propriétaire, mais comme faisant partie d'une communauté plus large (la ville ou le village). Quant à la tournure « son *gēr* » de Dt 1,16, on ne la trouve qu'une fois, en parallèle avec « son frère » pour évoquer les différents protagonistes d'un litige à trancher. De même que « son frère » a, dans l'expression « entre un homme et son frère » (בֵּין־אִישׁ וּבֵין־אָחִיו), une portée générale (il s'agit d'un membre de la communauté, et non d'un frère de sang), on peut supposer que « son *gēr* » a également ici une portée générale et désigne l'un des émigrés vivant dans cette communauté. Dans les deux cas (« ton *gēr* » ou « son *gēr* »), il peut s'agir simplement de désigner le *gēr* admis par un groupe et reconnu comme protégé dans ce groupe. Il n'est pas question d'un *gēr* quelconque mais de celui qui réside avec ce groupe social (village, clan), pas nécessairement chez un particulier[169].

Dès lors, rien ne s'oppose à la distinction de deux situations différentes eu égard à la loi : le *śākîr* et le *tôšāb* habitant chez leur employeur, nourris et logés par lui, et le *gēr* vivant normalement de façon autonome dans sa propre maison, qui peut être un abri de fortune. Comment comprendre, alors, la seconde distinction, celle entre *śākîr* et *tôšāb* ?

3.4.4 *Distinction entre śākîr et tôšāb*

En quoi consiste la différence entre *śākîr* et *tôšāb* si l'un comme l'autre de ces deux termes désigne une personne libre (par opposition à l'esclave) résidant chez son employeur ? Y a-t-il même une différence entre les deux mots ? Lorsqu'ils sont employés ensemble, Milgrom leur donne la valeur

---

169 Même remarque pour « ton pauvre » (אֶבְיֹנְךָ) en Ex 23,6. La TOB traduit à tort « גֵּרוֹ », en Dt 1,16, par « l'émigré qu'il a chez lui ». Cette paraphrase va au-delà du texte qui ne dit pas que le *gēr* vit chez quelqu'un d'autre. Cf. la définition de de Vaux : « Le *gér* est essentiellement un étranger qui vit de manière plus ou moins stable au milieu d'une autre communauté où il est accepté et jouit de certains droits ». DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 116.

d'un hendiadys qui signifierait « salarié résident »[170]. On peut cependant se demander s'il s'agit vraiment d'une unité linguistique à part, comme dans le cas de *gēr w^{e}tôšāb*, que nous étudierons à propos du v. 35[171]. La difficulté pour reconnaître un hendiadys dans cette association des deux termes vient de ce qu'ils sont parfois séparés par des substantifs ou des prépositions. Or un hendiadys doit faire bloc, d'une certaine manière, pour être reconnu comme tel. Milgrom reconnaît lui-même d'ailleurs que l'hendiadys est « cassé » en Lv 22,10 dans l'expression תּוֹשַׁב כֹּהֵן וְשָׂכִיר[172]. En Lv 25,6, *śākîr* et *tôšāb* figurent dans une énumération où tous les substantifs sont introduits par un *waw* conjonctif et préfixés par la préposition לְ : ni le *waw*, ni la préposition ne sont communs aux deux termes mais ils sont répétés[173]. Autre difficulté à l'encontre de la thèse de l'hendiadys, les deux mots n'apparaissent pas dans le même ordre en Lv 25,6.40 d'une part, et Ex 12,45 et Lv 22,10 d'autre part. Il est donc préférable de les distinguer.
Lorsque les deux termes sont employés dans le voisinage l'un de l'autre, il est possible de déduire ce qui les rapproche, et c'est ce que nous avons fait jusqu'à présent. L'analyse de leur racine permet d'avoir un premier indice de la différence qui les sépare.

a La racine ישׁב \ ו

Si la racine שׂכר (שָׂכַר : récompenser ; שָׂכָר : salaire) est manifestement à l'origine du terme *śākîr*, la racine ו\ישׁב est vraisemblablement à l'origine du mot *tôšāb*[174]. Or, selon Görg, qui reprend Schweizer, deux sèmes caractérisent le noyau sémantique du verbe ישׁב : la localisation en un endroit particulier (dimension « *stative* »), qui nécessite le plus souvent une locution prépositive, et la cessation de mouvement (dimension « *ingressive/inchoative* »)[175]. Lorsque le sujet de ישׁב est une personne humaine, le verbe peut avoir les sens suivants, du plus concret au plus abstrait, selon que l'aspect est ingressif ou duratif : s'asseoir/être assis ; s'installer/demeurer–habiter ;

---

170 *Resident hireling*. MILGROM, *Leviticus*, p. 2161 et 2221.

171 Voir plus loin, notre point 3.1, p. 237.

172 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2221.

173 Comparer avec les deux occurrences de *gēr w^{e}tôšāb* en Lv 25,47, où les deux termes sont manifestement perçus comme n'en faisant qu'un ensemble.

174 Cf. Hans BAUER – Pontus LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Halle 1922), § 61, *vη*, p. 496 (sur la formation des noms avec le préfixe ת, cf. § 61 *hη* p. 494) ; M. GÖRG, « ישׁב », TWAT III, c. 1012-1032 ; HAL II, p. 425 ; KELLERMANN, « גור », c. 990.

175 GÖRG, « ישׁב », c. 1016-1017 ; cf. H. SCHWEIZER, *Elischa in den Kriegen*. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3 ; 6,8-23 ; 6,24 - 7,20 (Studien zum Alten und Neuen Testament 37, München 1974), p. 188, n. 401. Schweizer s'inspire ici des travaux de l'Ecole structuraliste (Tesnière, Greimas).

accéder au trône/régner. Outre תּוֹשָׁב, deux autres mots partagent la même racine : le substantif מוֹשָׁב (emplacement, résidence, séjour) qui désigne l'endroit où l'on cesse le mouvement, et le participe יוֹשֵׁב qui désigne la personne qui cesse le mouvement. Ce participe est souvent utilisé comme nom dans le sens de « habitant ». La Bible évoque souvent dans un sens général les « habitants du pays » (יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ)[176] ou les « habitants de la ville » (יֹשְׁבֵי הֶעָרִים)[177]. Le participe, utilisé à l'état construit, est alors déterminé par un nom de lieu (nom commun ou nom propre) et véhicule surtout la dimension stative : plutôt que d'être introduite par une préposition comme dans l'emploi du verbe, la localisation est exprimée à travers la détermination du nom verbal. Sans cette détermination, le terme יוֹשֵׁב, très général, est extrêmement pauvre au plan sémantique : dire de quelqu'un qu'il est « habitant », sans préciser où, ne présente guère d'intérêt.

Comme יוֹשֵׁב, le nom *tôšāb* est dérivé de la racine ו\ישב et désigne lui aussi une personne. Cependant, à la différence du nom verbal, il peut, comme le *gēr* être utilisé à l'état absolu, ce qui veut dire qu'il se suffit à lui-même, sans détermination particulière[178]. Si le sens de *tôšāb* dérive de ישׁב, c'est donc moins la dimension stative du verbe qu'il véhicule que la dimension inchoative : le *tôšāb* est celui qui demeure au même endroit mais cet endroit importe peu. C'est la stabilité qui le caractérise, et elle peut suffire à le caractériser[179]. De plus, lorsque le mot est utilisé à l'état construit (Lv 22,10 ; Lv 25,6), le déterminant de *tôšāb* n'est pas un nom de lieu mais un nom de personne : outre la stabilité, c'est donc aussi le lien avec une personne qui caractérise le *tôšāb*, à la différence du יוֹשֵׁב. D'ailleurs, en Lv 25,45, *tôšāb* est utilisé à l'état absolu mais le mot est précisé par une proposition, הַגָּרִים עִמָּכֶם (« qui habitent avec vous »), qui montre le lien du *tôšāb* avec un protecteur[180].

Ces observations confirment le sens que nous avons déduit plus haut à partir des différentes occurrences de *tôšāb* : le mot désigne une personne qui habite chez un hôte. Au sens de « habiter/loger chez... », ישׁב est d'ailleurs utilisé à propos de Jacob habitant chez Laban (Gn 27,44 ; 29,14), de Moïse demeurant chez Jéthro (Ex 2,21) ou du lévite pris en charge par Mika

176 Cf., par exemple, Gn 36,20 ; Ex 23,31 ; Nb 32,17 ; Is 9,1 ; Ps 33,14 ; en Lv 25, le participe יוֹשֵׁב est également présent, au v. 10, pour désigner les habitants du pays.

177 Cf. Gn 19,25 ; Dt 13,14.

178 Ex 12,45 ; Nb 35,15 ; Lv 25,40.45 ; Ps 39,13 ; 1 Ch 29,15.

179 Alors que, selon Schweizer, la dimension mansive ne saurait être éliminée sans effacer le sens fondamental du verbe ישׁב (« Mansiv, das übergeordnete Sem, zu eliminieren, ist dagegen nur um den Preis möglich, die Grundbedeutung des Verbs auszulöschen » ; SCHWEIZER, *Elischa*, n. 401, p. 188), elle peut l'être dans le mot *tôšāb*.

180 Cf. Lv 25,6. Voir également, pour la connotation de dépendance impliquée dans certains emplois du verbe ישׁב, David DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible* (London 1963), p. 24.

(Jg 17,10-11)[181]. Le même verbe est aussi employé pour Élie logeant chez la veuve de Sarepta (1 R 17,19), ainsi que pour le lévite recevant l'hospitalité de son beau-père en Jg 19,4[182]. Mais l'étude qui précède a aussi mis en valeur la nuance de stabilité associée à la racine ו\ישׁב.

b Saisonnier et résident

C'est sans doute dans cette nuance de stabilité que nous avons dégagée dans la racine ו\ישׁב qu'il faut chercher la différence essentielle entre *śākîr* et *tôšāb*. Contrairement au *śākîr*, en effet, il n'est jamais question d'une durée de service précise à propos du *tôšāb*[183].

Une autre différence est également à noter dans la sphère de l'appartenance ethnique. Nb 35,15 montre clairement en effet que le *tôšāb*, comme le *gēr*, est exclu du groupe des *bᵉnê-yiśrāʾēl*, ce qui n'est jamais dit explicitement du *śākîr*. Selon Dt 24,14, au contraire, le *śākîr* peut être un frère.

La prudence s'impose lorsqu'il s'agit de tirer des conclusions de données peu nombreuses et assez regroupées (14 occurrences seulement pour *tôšāb*, dont 13 sûres ; la moitié en Lv 25 et 5 dans l'expression *gēr wᵉtôšāb*). Nous proposons cependant l'hypothèse suivante : comme le *gēr*, le *tôšāb* n'appartient pas naturellement à la communauté d'Israël ; comme le *gēr*, il est accepté en son sein mais, à la différence du *gēr*, pas comme une personne indépendante : sans perdre son statut d'homme libre, il se met au service d'un propriétaire qui le nourrit et le loge.

Le *tôšāb* est donc un immigré d'un genre particulier, un immigré pris en charge par son employeur et résidant chez lui à demeure, mais de façon indéfinie, pas pour un temps de service déterminé. C'est dans cette dépendance vis-à-vis d'un maître que se situe la différence essentielle entre le *gēr* et le *tôšāb*[184], et c'est la durée de cette dépendance ainsi que la différence ethnique qui distingue le *tôšāb* du *śākîr*.

---

181 Cf. l'invitation de Mika : שְׁבָה עִמָּדִי.

182 Il faut cependant noter que ישׁב n'est pas le seul verbe possible pour exprimer ce sens. Dans le cas de Jacob chez Laban comme dans celui d'Élie chez la veuve de Sarepta, le verbe גור est également utilisé, de même que dans la locution הַגָּרִים עִמָּךְ . Cf. Gn 32,5 et 1 R,17,20 ; Lv 25,6.45. Cf. aussi Ex 3,22.

183 Cf. BULTMANN, *Der Fremde*, p. 186, n. 54 : « Beide Begriffe des Doppelausdrucks werden denselben sozialen Typus bezeichnen mit dem Unterschied, dass der שׂכיר jeweils in einem (saisonalen oder täglichen) Arbeitsverhältnis zum Landbesitzer steht ».

184 Une opinion répandue veut que le *tôšāb* se distingue du *gēr* par la non-participation au culte. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 331, n. 3 ; Pierre GRELOT, « La dernière étape de la rédaction sacerdotale », *VT* 6 (1956), p. 177 ; KELLERMANN, « גור », c. 990 ; HAL IV, p. 1578. Ex 12,45.48 est la seule référence à l'appui de cette thèse (Lv 22,10 n'est guère probant dans la mesure ou aucun laïc étranger à la maison du prêtre ne peut manger des mets sanctifiés). De là à affirmer que *tôšāb* désigne un *gēr* incirconcis, il n'y a qu'un pas, franchi par Kellermann (KELLERMANN, « גור », c. 987). Mais le *śākîr* n'est pas non plus autorisé à célébrer la pâque, alors que d'après Dt 24,14 il peut s'agir soit d'un Israélite, soit d'un *gēr*, tous deux normalement autorisés à manger la pâque. Or,

On aurait un parallèle à ce type de situation dans la civilisation mésopotamienne avec le statut du *Habiru* à Nuzi, vers 1500 av. J.-C.[185]. Les contrats découverts dans cette ville montrent comment des « *Habiru* » (des immigrants sans terre) entraient volontairement[186] au service d'un maître en échange de la nourriture et du vêtement[187]. En ce sens, ils s'apparentent au ***śākîr*** et au ***tôšāb***. Or, la durée du service d'un *Habiru* n'est pas limitée, sauf éventuellement par la mort du maître[188] et, d'après Mendelsohn, il garde une certaine personnalité légale[189]. S'il rompt le contrat, il doit trouver un remplaçant pour son maître[190]. Jean Bottéro définit ainsi ce statut des *Habiru* : « Tout se passe donc comme si les *Habiru* étaient tous à Nuzi des étrangers arrivés depuis peu et qui n'avaient d'autre moyen d'entrer normalement dans la société nuzienne et d'y être acceptés de plein droit que par l'intermédiaire d'un tiers à qui ils s'attachaient, en échange, comme serviteurs et domestiques ».

Il apparaît, d'après Lv 25,45-46, que le ***tôšāb*** est bel et bien un étranger, puisqu'il est assimilé aux ***gôyîm*** évoqués au v. 44 et qu'il peut devenir esclave, au sens propre du terme, d'un Israélite. Dans le cadre de notre hypothèse, on pourrait définir le ***tôšāb***, dans la société de l'ancien Israël, comme un étranger, vraisemblablement arrivé de fraîche date, cherchant à la fois du travail mais aussi un appui et une protection afin de se faire intégrer dans un groupe[191]. Pour arriver à cette fin, il accepte de renoncer à son indépendance pour une durée assez longue, voire illimitée, comme le *Habiru* de Nuzi. En ce sens, il se différencie du ***śākîr*** qui ne s'engage que pour un temps de service limité, gardant ainsi une indépendance plus grande. Probablement était-il aussi soumis à la corvée en tant qu'étranger, soumis

---

ce qui rapproche le ***śākîr*** du ***tôšāb***, c'est d'habiter chez le maître (ou du moins de faire table commune avec lui) sans pour autant faire partie de sa maison au sens de famille. En cela ils se distinguent à la fois du ***gēr*** indépendant et de l'esclave qui, circoncis, peuvent manger la pâque : le ***gēr*** dans sa propre maison (cf. Nb 9,14), et l'esclave dans la maison de son maître. Une autre explication serait alors que la pâque est une célébration familiale (comme le précise bien Ex 12,3) qui exclut *a priori* ceux qui ne font pas strictement partie de la maison du maître.

185 Pour une discussion des travaux les plus récents sur la question des contrats de *Habiru* à Nuzi, cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 184-187 ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 92-97 (voir également la bibliographie p. 200, n. 2). Les textes de Nuzi concernant les *Habiru* sont traduits en français et commentés par E. Cassin dans Jean BOTTÉRO, *Le Problème des Habiru à la 4ème rencontre assyriologique internationale* (Cahiers de la Société Asiatique 12 ; Paris 1954), p. 43-62 pour les textes, et 65-69 pour les commentaires. Seuls les textes 49-66 concernent les contrats d'engagement volontaire de *Habiru* au service d'un maître. Dans le même ouvrage, Bottéro fait une synthèse de la recherche sur les *Habiru* jusqu'en 1953 (p. V-XXII).

186 Cf. la note de E. Cassin in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, p. 65.

187 Cf. Textes 60.65 et 66d in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*.

188 Dans le texte 66d, qui ne semble pas concerner un *Habiru*, c'est seulement à la mort du maître que le serviteur peut partir, à condition d'avoir trouvé un remplaçant.

189 MENDELSOHN, « Slavery in the Ancient Near East », p. 79.

190 Cf. les textes 49.52.54.60 in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*.

191 Selon de Vaux, le ***tôšāb*** est « moins assimilé socialement et religieusement », « moins fixé dans le pays et aussi moins indépendant que le ***gēr*** ». Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 118.

par la communauté à une sorte d'impôt en nature en échange de la protection reçue.

La meilleure façon de traduire en français le terme « *tôšāb* » serait alors le mot « résident »[192] dont l'un des sens est, d'après le dictionnaire « Petit Robert » : « personne établie dans un autre pays que son pays d'origine ». Cette traduction n'est pas l'équivalent exact de *tôšāb* puisque ce mot désigne une personne qui vit au pair chez un maître mais elle a l'avantage de rendre la nuance de stabilité rendue par la racine ו\ישב. Elle nous semble préférable au mot « hôte » qui, s'il met l'accent sur le caractère d'hospitalité, ne rend pas l'idée de durée. Quant au mot « saisonnier » proposé par Reymond dans son « Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques »[193] pour rendre *tôšāb*, il paraît plus adapté à la traduction de *śākîr*, encore que le temps de service d'un *śākîr* puisse dépasser une saison.

c Conclusion

Nous pouvons regrouper les résultats de cette étude sémantique en donnant les définitions suivantes des différents termes étudiés :

śākîr : salarié. 1. journalier vivant de façon indépendante. 2. saisonnier vivant au pair pour un temps déterminé chez son employeur.

tôšāb : résident, c'est-à-dire ouvrier étranger résidant au pair chez son employeur pour un temps indéterminé et vraisemblablement soumis à une corvée au profit de la communauté, en tant qu'étranger.

gēr : immigré, c'est-à-dire étranger demandant un asile provisoire dans une communauté sociale, soumis à la corvée mais vivant de façon indépendante en louant ses services[194].

3.5 t^ebû'âtāh : « sa » récolte

Dans le texte massorétique, le terme תְּבוּאָה (produit, production[195]) apparaît neuf fois en Lv 25, dans les v. 3-22. Il figure deux fois à l'état absolu singulier (v. 21-22), et deux fois à l'état absolu pluriel (v. 15-16). Dans les cinq autres occurrences, il est suffixé : quatre fois à la troisième personne féminin singulier (v. 3.7.12.22) et une fois à la première personne du pluriel

---

[192] Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 98, n. 5 : « the *tôšābîm* then seems to refer to resident workers or tenants ». Le mot « *tenant* » peut désigner en anglais le locataire d'une maison ou le fermier qui travaille une terre en location. Il semble que pour Habel ce soit plutôt le second sens ici, ce qui paraît difficile à admettre étant donné la situation de dépendance du *tôšāb* qui habite dans la maison de son maître.

[193] Philippe REYMOND, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (DHAB) (sine loc. ; 1991).

[194] Pour l'expression *gēr w^etôšāb*, voir plus loin, p. 244.

[195] Cf., par exemple, Lv 23,39 ; Dt 14,22 ; Jos 5,12. La traduction française la plus proche de la racine hébraïque serait « revenu » (on garde ainsi le lien avec la racine בוא), qui convient pour certaines occurrences (cf. Pr 10,16) mais pas pour toutes.

(v. 20). Quatre fois, il est utilisé comme complément du verbe אכל (manger : v. 7.12.20.22).

Au v. 21, la LXX et le Pentateuque samaritain ont une variante où figure le possessif : « sa » récolte. Pour ce même verset, le targum Néofiti ajoute « la terre » comme sujet de « faire », alors que le TM invite à voir « ma bénédiction » comme sujet[196].

Le suffixe de la première personne du pluriel au v. 20 ne pose pas de problème : il renvoie clairement aux Israélites dans leur ensemble. À quoi se rapporte le suffixe possessif de la troisième personne du féminin singulier dans les quatre occurrences de *t^ebû'âtāh* en Lv 25 ? Cela est plus difficile à déterminer. Seul Milgrom propose une solution pour les occurrences des v. 3. et 12. Prenons chacune de ces occurrences une à une :

v. 3 : l'antécédent féminin le plus proche, אֶרֶץ, apparaît au v. 2. Les deux substantifs les plus proches sont cependant au v. 3 : שָׂדֶךָ (ton champ) et כַּרְמֶךָ (ta vigne), deux mots de genre masculin[197].

v. 7 : ici le substantif le plus proche est אֶרֶץ, situé dans le même verset (בְּאַרְצֶךָ). C'est donc l'antécédent le plus naturel.

v. 12 : comme au v. 3, le substantif le plus proche, שָׂדֶה, est masculin. Si l'on remonte la succession des propositions pour y trouver un antécédent féminin, on trouve d'abord le terme שָׁנָה (année) au v. 11, repris au v. 12 par le pronom féminin הִוא. Le terme אֶרֶץ, quant à lui, figure seulement au v. 10. On peut hésiter dans le choix de l'antécédent, sachant que אֶרֶץ est peut-être repris dans le suffixe de la troisième personne du féminin singulier appliqué au v. 11 au deux termes סָפִיחַ, plur. et נָזִיר, plur[198]. Cependant, l'omniprésence du terme שָׁנָה dans les v. 8-11 (8 occurrences) invite à pencher plutôt pour cet antécédent, ceci d'autant plus qu'aux v. 14-16, la discussion

---

196 ותעבד ערעא פירי עללתה : « et la terre produira les fruits de sa récolte ». Harlé et Pralon ont le même réflexe et ils ajoutent « la terre » dans leur traduction de la LXX en français, alors que le grec ποιήσει peut très bien se comprendre comme se rapportant à la bénédiction (εὐλογία). Cf. HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 199. De même aussi la NEB.

197 Selon Milgrom, c'est donc *ungrammatically* que le suffixe est féminin. Cette faute de grammaire est d'après lui un argument en faveur de la thèse selon laquelle l'auteur de Lv 25 s'inspire ici de Ex 23,10-11 : en Ex 23,10, l'antécédent le plus proche est bien אֶרֶץ. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2155.2157. Cette supposition avait déjà été faite par ELLIGER, *Leviticus*, p. 344. Il faudrait alors se demander le sens de l'introduction des deux termes masculins qui provoquent une confusion grammaticale. Or dans le même développement, Milgrom affirme que Lv 25,4b-5a, où figurent ces deux termes, suit Ex 23 alors qu'en Lv 25,6-7 un rédacteur innove. Cf. MILGROM, *Leviticus*, point 7, p. 2156. De ce fait, on peine quelque peu à suivre Milgrom dans son explication.

198 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2175. Milgrom mentionne les deux possibilités, avec une préférence pour שָׁנָה. Ibid., p. 2176. La LXX n'est ici d'aucun secours car le pronom αὐτῆς peut très bien se rapporter à ἄφεσις, qui désignerait le jubilé. Harlé et Pralon sont peut-être trop rapides en signalant que γῆ est ici sous-entendu. Il passent d'ailleurs du sous-entendu à l'explicite au v. 11 en ajoutant « de la terre » à « repousse spontanée » dans la traduction, au lieu de rendre comme ailleurs αὐτῆς par « sa ». Cf. HARLÉ-PRALON, *Lévitique*, p. 199. Voir aussi John William WEVERS, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (Septuagint and Cognate Studies 44 ; Atlanta 1997), p. 407-408.

tourne autour de la production de l'année. Le v. 22 va également dans ce sens.
v. 22 : le substantif le plus proche est ici le terme féminin שָׁנָה, dans le même verset, qui se rapporte à la neuvième année. C'est l'antécédent le plus naturel, d'autant plus qu'il marque l'opposition entre la récolte de la neuvième année et la récolte ancienne, opposition mise en valeur par la structure en chiasme : « et vous mangerez de la *t^ebû'â* ancienne, jusqu'à la neuvième année, jusqu'à ce que vienne sa *t^ebû'â*, vous mangerez de l'ancienne ».
Bien qu'aux v. 7.12 et 22, le mot תְּבוּאָהּ suffixé à la troisième personne féminin singulier soit utilisé dans un même contexte, comme complément de אכל, il faut interpréter de façon différente ce suffixe. Dans le contexte de l'année sabbatique proprement dite, c'est la terre qui est au centre de la description (v. 2-7), et « sa *t^ebû'â* » se rapporte à la *t^ebû'â* de la terre. Avec l'annonce du jubilé, à partir du v. 8, c'est l'année, une année sainte, qui est au centre des différentes affirmations. « Sa *t^ebû'â* » (v. 12.22) se rapporte donc à la *t^ebû'â* produite par la terre au cours de cette année.

4 Un sabbat « pour le Seigneur », « pour la terre » et « pour vous »

L'étude précédente de l'expression *šabbat šabbātôn* nous a montré l'importance de la structuration du temps par le chiffre sept et nous a sensibilisé au caractère sacré de ce temps à part qu'est le « sabbat pour le Seigneur ». L'importance de la fidélité au précepte sabbatique est fortement mise en valeur dans les trois occurrences de l'Exode qui comportent le terme *šabbātôn* : l'épisode de la manne (Ex 16) et les deux recommandations qui encadrent l'épisode du veau d'or, l'une concluant la révélation des plans du sanctuaire (Ex 31,12-18) et l'autre introduisant le travail de sa construction (Ex 35,1-3).
Nous allons maintenant analyser plus précisément le sabbat qui nous est présenté en Lv 25,2-7. Dans ce petit nombre de versets, le terme *šabbat* est associé plusieurs fois à la préposition לְ suivie de trois compléments : לַיהוָה (« pour le Seigneur » ; v. 2.4), לָאָרֶץ (« pour la terre » ; v. 4.5) et לָכֶם (« pour vous » ; v. 6). Il convient de s'attarder sur chacune de ces expressions qui donnent ensemble le sens de l'année sabbatique[199]. Les précisions de vocabulaire qui précèdent nous serons utiles dans notre étude,

---

199 Otto signale pour le jubilé les deux dimensions, cultuelle et sociale, révélées par les deux expressions « pour le Seigneur » (Lv 25,2.4) et « pour vous » (Lv 25,10-12). Cf. Eckart OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testament* (TWiss 3,2 ; Stuttgart – Berlin – Köln 1994), p. 252 ; ailleurs, il relève que l'année sabbatique est à la fois « pour la terre » et « pour le Seigneur ». Cf. OTTO, « Innerbiblische Exegese », p. 170. Mais on peut dire aussi qu'elle est pour les Israélites, comme nous allons le voir.

mais auparavant, il nous faut encore approfondir le sens du mot *šabbat* dans le Lévitique.

4.1 šabbat dans le Lévitique

Si le mot *šabbātôn* apparaît comme lié très fortement au chiffre sept, le mot *šabbat* qui lui est accolé évoque une institution fondamentale de la religion d'Israël, sur laquelle il nous faut nous attarder quelque peu. Nous nous centrerons ici sur le sabbat dans le livre du Lévitique. Nous étudierons d'abord, dans le Lévitique, ce qui est dit du sabbat en dehors du précepte sabbatique, dans les développements ayant traits à la liturgie d'Israël. Hormis l'expression « observez mes sabbats », le sabbat est surtout présent, comme nous l'avons vu, en Lv 23-26. Puis nous nous intéresserons au précepte proprement dit, exprimé notamment en Lv 26,2, juste après l'exposé de l'année jubilaire.

4.1.1 Lv 23,3 : une fête à part dans le cycle des fêtes d'Israël

Dans la présentations des fêtes d'Israël que constitue Lv 23, le sabbat apparaît véritablement comme une fête à part. Selon Matitiahu Tsevat, l'une des caractéristiques du sabbat, est le fait que son culte est extrêmement réduit[200]. Dans la présentation qui en est donnée comme fête solennelle (מוֹעֵד) en Lv 23,3, aucun sacrifice ni aucune offrande ne sont mentionnés. Ce n'est qu'au ch. 24 que les offrandes du sabbat apparaîtront pour la première fois (Lv 24,5-9). En Lv 23,3, le culte se réduit à une réunion sacrée (מִקְרָא-קֹדֶשׁ), ce qui semble être l'élément essentiel d'une fête solennelle (cf. v. 2.4). Néanmoins, en Lv 23,37, le but des réunions sacrées en dehors du sabbat est de présenter des sacrifices et des offrandes au Seigneur, conformément au précepte énoncé en Dt 16,16 (cf. Ex 23,15 et 34,20) : « on ne viendra pas me voir les mains vides »[201]. En Lv 23,38, le sabbat est mentionné à côté d'autres manifestations de piété spontanées (« vos » vœux, « vos » offrandes, s'opposent à « sabbat du Seigneur ») où il s'agit d'offrir quelque chose au Seigneur.

Le sabbat, tel qu'il apparaît en Lv 23,3, fait donc exception dans la mesure où, à la différence de toutes les fêtes décrites en Lv 23,5-36, l'offrande ou le sacrifice à présenter au Seigneur n'y sont pas mentionnés[202]. Cela tient à ce que, contrairement aux autres fêtes, le sabbat hebdomadaire ne suit pas le rythme du calendrier agricole.

---

[200] Matitiahu TSEVAT, « The Basic Meaning of the Biblical Sabbath », in *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible (New York 1980), p. 39-52. Cf. p. 52 : « Scantiness is what characterizes the cult of the sabbath ».

[201] וְלֹא יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי יְהוָה רֵיקָם ; littéralement : « ma face ne sera pas vue sans rien ».

[202] Le caractère particulier du sabbat parmi les fêtes d'Israël est mis en relief par la construction de Lv 23,2-4, où le v. 3 est encadré par deux phrases introductives semblables qui l'isolent (v. 2c et v. 4). Cf. note TOB, *in loc.* Certains y voient de ce fait une addition. Cf. BRIEND, « Sabbat », col. 1159.

S'il a pu être lié au cycle lunaire[203], il ne l'est plus. Son originalité consiste précisément en son indépendance totale vis-à-vis du cycle de la nature. D'où l'expression de Tsevat qualifiant le sabbat hebdomadaire de « structuration neutre d'un temps vide »[204]. Le sabbat devient alors un moyen de compter le temps : c'est en nombre de sabbats que l'on calcule le délai entre l'offrande de la première gerbe (Lv 23,10-11) et la Pentecôte (v. 15-16).
Certains auteurs voient à l'origine du sabbat un jour tabou. Dans sa phénoménologie de la religion[205], van der Leeuw définit le « tabou » comme « un objet, un individu, un temps, une plante ou une action chargé de puissance »[206]. Le tabou est lié à la manifestation d'une puissance, mais il n'a pas de caractère utilitaire[207]. Van der Leeuw rejoint Tsevat lorsqu'il réfléchit sur la structuration du temps, à la lumière du philosophe Henri Bergson qui distingue entre la « durée » et le « temps » mesuré. Le temps marqué, selon van der Leeuw, permet à l'homme d'essayer de reprendre le dessus sur la durée qui s'écoule. D'où la naissance du calendrier : « le calendrier indique quels points du temps ont une valeur, possèdent de la puissance »[208]. Ce temps distingué, lié à une manifestation de puissance mystérieuse, est donc soit dangereux, soit bienfaisant.

Le sabbat, jour tabou selon van der Leeuw[209], était peut-être à l'origine tout simplement un jour néfaste chez les Sémites comme on en retrouve la trace, par exemple, dans l'Assyrie du 10ème siècle av. J.-C.[210]. Cela expliquerait le

---

203 Cf. BRIEND, « Sabbat », col. 1137 : « On peut donc penser qu'à l'origine le sabbat était une fête yahvisée qui avait lieu à la pleine lune ».

204 « A neutral structuring of empty time » ; TSEVAT, « The Basic Meaning », p. 50. Cela fait du sabbat un « étrange phénomène », non seulement dans le monde mais aussi dans la vie même d'Israël (id., p. 52).

205 G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*. Phénoménologie de la religion (édition française revue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques MARTY) (Paris 1948).

206 Cf. van der LEEUW, *La religion*, p. 31. Ainsi « tel jour, ou telle série de jours passent pour plus puissants que les autres (...). L'homme ne doit pas laisser passer ces temps critiques sans y prendre garde » (p. 32).

207 « Le tabou (...) n'a rien d'utilitaire. Une puissance s'est révélée, interrompant ou précipitant le cours habituel des choses. Il s'agit, dès lors, non seulement d'éviter ce danger déchaîné, mais aussi d'aviser à la contre-offensive ». Van der LEEUW, *La religion*, p. 32.

208 Van der LEEUW, *La religion*, p. 378. Il précise ainsi sa pensée : « La durée est le grand fleuve qui sans relâche s'écoule plus loin. Mais l'homme qui rencontre la puissance doit nécessairement s'arrêter. Il fait alors une coupure, il marque un *tempus*. Et il célèbre un 'temps sacré', une fête (...). La durée se déroule de coupure en coupure. Aux points d'arrêt se montre la puissance (...). Le *tempus*, coupure dans le cours du temps (...) désigne le point critique qui, marqué par la célébration, amène au jour la potentialité de la durée ».

209 Cf. Van der LEEUW, *La religion*, p. 381.

210 Cf. Pierre GRELOT, « Du sabbat juif au dimanche chrétien », *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 83-84. Les avis sont partagés sur ce point. De Vaux, par exemple, nie la filiation entre ces jours néfastes et le sabbat. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T II, p. 372-373. Pour le lien avec les pratiques sémitiques qui ont pu influencer Israël, cf. Innocenzo CARDELLINI, « Ritmi del tempo e normatività religiosa fino agli achemenidi (Sabato – Anno Sabbatico – Anno giubilare) », *RStB* 9 (1997), p. 57-74. Pour Cardellini, le sabbat est une élaboration théologique post-exilique, mais le débat est loin d'être tranché.

fait que l'essentiel de la prescription du sabbat, fête non liée au cycle agricole, consiste en l'abstention de travail.

4.1.2 L'emblème des exigences de l'Alliance

Le commandement proprement dit d'observer les sabbats est toujours lié dans les trois occurrences du Lévitique, à une autre injonction : honorer ses parents en Lv 19,3, et honorer le sanctuaire en Lv 19,30 et 26,2.

Honorer ses parents est le premier commandement à l'égard du prochain dans le Décalogue, que ce soit la version de l'Exode ou celle du Deutéronome. Dans les deux cas, il suit immédiatement le commandement du sabbat. En Lv 19,3, l'association de ces deux préceptes fait partie d'une sorte de décalogue en raccourci, qui résume les deux devoirs fondamentaux de l'Israélite envers Dieu et envers son prochain. L'allusion au décalogue se poursuit au v. 4 avec l'interdiction de vénérer les faux dieux (cf. Ex 20,4-6 ; Dt 5,7-10). En Lv 26,1-2, le commandement de craindre son père et sa mère n'apparaît plus, mais aux deux autres commandements (interdiction de vénérer les faux dieux et injonction d'honorer les sabbats) est associé un troisième, déjà associé au sabbat en Lv 19,30 : craindre le sanctuaire. Ces trois préceptes semblent désigner en bref l'ensemble des lois à suivre (cf. Lv 26,3).

Le « décalogue en raccourci » de Lv 19,3-4 suit immédiatement la déclaration introductive du ch. 19 : « Soyez saints, car je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu » (Lv 19,2). En Lv 26,1-2, il suit les dispositions relatives au jubilé et précède immédiatement les bénédictions et malédictions associées au respect des commandements (ch. 26). Il faut peut-être comprendre ces rapprochements à la lumière d'Ex 31,12-17, un passage que nous venons de rencontrer dans notre étude du terme *šabbātôn*. Dans ces versets de l'Exode, « observer les sabbats » est le signe que le Seigneur sanctifie son peuple (Ex 31,13). D'où le caractère « saint » (קֹדֶשׁ) du sabbat en Ex 31,14.15.

Un tel signe, établi entre le Seigneur et son peuple fait penser à l'arc-en-ciel, donné par le Seigneur comme signe de l'alliance entre lui-même et toute créature vivante en Gn 9,12.17. En Ex 31,16, le sabbat est d'ailleurs qualifié d'« alliance perpétuelle »[211]. Rappelons-nous que les deux passages sur le sabbat d'Ex 31,12-17 et 35,1-3 encadrent l'épisode de rupture d'Alliance et de son renouvellement en Ex 32-34. On retrouve, par ailleurs, la présentation du sabbat comme signe entre le Seigneur et son peuple en Ez 20,12.20. Là aussi, comme en Ex 31,13, ce qui est signifié c'est que le Seigneur sanctifie son peuple. Dans ce chapitre d'Ézéchiel, le sabbat est mis sur le même plan que les « lois et coutumes » (אֶת-חֻקּוֹתַי וְאֶת-מִשְׁפָּטַי) qui font vivre ceux qui les mettent en pratique (cf. Ez 20,11.13.21), et dont la non-

---

211 Ex 31,17 fait du sabbat un « signe » non plus de l'Alliance mais du fait que le Seigneur s'est reposé au septième jour de la création (cf. Ex 20,8 et Gn 2,2). Cependant l'expression même « entre les fils d'Israël et moi » (בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) évoque un rapport d'alliance. – En Lv 24,8, ce sont les offrandes faites dans le sanctuaire le jour du sabbat qui sont « alliance perpétuelle ».

observance entraîne le châtiment divin. Cette non-observance est d'ailleurs liée au culte des idoles (Ez 20,16.24).

La théologie qui se dégage d'Ex 31,12-17 et d'Ez 20 présente le sabbat comme un signe de l'Alliance entre Dieu et son peuple, un signe que Dieu sanctifie son peuple. On comprend dès lors que l'observance du sabbat devienne un commandement essentiel, parallèle, en Ez 20, au respect des lois et coutumes[212]. Ces passages, proches par le vocabulaire du Code de Sainteté[213], éclairent les trois occurrences du commandement d'observer les sabbats dans le Lévitique, où le sabbat apparaît également comme un commandement fondamental, presque emblématique, de l'observance de la Loi.

Nous avons vu plus haut que le sabbat avait peut-être pour origine un jour tabou, comme on en trouve dans les religions sémitiques de l'Antiquité[214]. L'originalité du septième jour dans la religion d'Israël réside dans son lien avec l'Alliance. La Loi d'Israël éprouvera le besoin de motiver l'interdit du sabbat. Elle le fera de deux manières qui, remarque de Vaux, ont un rapport avec l'Alliance : en reliant le sabbat avec l'événement de la Création (cf. Ex 20,11) d'une part, et avec l'événement de la Rédemption d'autre part (Dt 5,14-15)[215]. Il nous faudra revenir sur ce point dans le ch. 2 de cette première partie.

4.2 šabbat pour le Seigneur

L'expression שַׁבָּת לַיהוָה (« sabbat pour le Seigneur ») est relativement rare dans l'Ancien Testament et elle n'est utilisée que pour le septième jour et l'année sabbatique. Elle est la clé des formulations du précepte sabbatique en Ex 20, Dt 5, Lv 23 et Lv 25[216]. Comme nous venons de le voir, on la rencontre souvent au voisinage de *šabbat šabbātôn*. Seule, on ne la rencontre qu'en Ex 20,10 et Dt 5,14. En Ex 16,25, elle suit de peu l'expression שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת-קֹדֶשׁ לַיהוָה de Ex 16,23. Comme le septième jour, l'année sabbatique est à la fois שַׁבָּת לַיהוָה et שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (Lv 25,4 ; cf. Lv 23,3 ; Ex 16,23 ; 31,15 ; 35,2).

---

212 En Is 56,4.6, observer les sabbats sera d'ailleurs mis sur le même plan qu'observer l'Alliance.

213 La formule « C'est moi, le Seigneur, qui vous sanctifie » (Ex 31,13 ; Ez 20,12), est fréquente dans le Lévitique : Lv 20,8 ; 21,8 ; 22,32. Cf. également Lv 21,15.23 ; 22,9.16. Elle est parfois associée à « gardez mes lois et mettez-les en pratique ». Cf. Lv 20,8 ; 22,31-32, une formule fréquente chez Ézéchiel (voir plus loin, n. 25, p. 115).

214 Voir plus haut, p. 75.

215 Cf. Roland DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, T. II (Paris 1991[5]), p. 378-380. Nous reviendrons sur ce point. Voir plus loin, notre point 2, p. 170.

216 TSEVAT, « The Basic Meaning », p. 46.

À la lumière de notre étude du sabbat dans le Lévitique et de l'expression *šabbat šabbātôn*, on peut alors comprendre le « sabbat pour le Seigneur » comme l'offrande non pas d'un bien réel (animal ou fruit d'une récolte), mais d'un bien virtuel : le produit du travail dont on s'abstient pendant une journée. Cette idée est sous-jacente à la remarque d'Ex 34,21 à propos du septième jour : « au cours du labour et au cours de la moisson tu chômeras ». Au moment où le travail est le plus pressant, où il rapporte le plus, le sabbat demande à l'Israélite d'y renoncer[217].
Un rapprochement significatif peut être fait entre Lv 25,3-5 et Ex 23,10-12, comme l'a remarqué Tsevat. Dans ce court passage du Code de l'Alliance sont associées deux institutions qui, selon cet auteur, s'éclairent mutuellement : l'année de jachère[218] et le sabbat hebdomadaire[219]. Le fait que Ex 23,12 se rapporte au sabbat ne fait pas l'unanimité des commentateurs[220]. On ne peut qu'être frappé, cependant, par le parallèle entre Ex 23,10-11 et les formulations du précepte sabbatique que nous venons de mentionner[221]. Il faudrait encore ajouter Ex 34,21, où l'on trouve le même balancement entre « six jours tu feras... mais le septième jour tu chômeras ». De plus, en Ex 23, le septième jour, est présenté juste avant les trois grandes fêtes liturgiques qui structurent le temps (cf. Ex 23,13-19), comme le sabbat en Lv 23.
Le sens profond des deux institutions présentées en parallèle en Ex 23,10-12, l'année de jachère tous les sept ans et l'abstention de travail le septième jour semble bien être la reconnaissance du *dominium* divin non seulement sur la terre[222], mais aussi sur le temps. Le repos n'est donc pas le motif premier du sabbat[223]. Il s'agit probablement d'une justification donnée après coup pour

---

217 בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּת ; la Septante et la Vulgate traduisent : (le septième jour) « tu t'arrêteras de labourer et de récolter ». Le sens revient au même.

218 Cf. TSEVAT, « The Basic Meaning », n. 9, p. 42 et n. 14, p. 45.

219 Cf. TSEVAT, « The Basic Meaning », n. 17, p. 46-47.

220 Robinson et Briend, par exemple, se refusent à y voir une description du sabbat. Cf. Gnana ROBINSON, « The Idea of the Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of the Sabbath », *ZAW* 92 (1980), p. 39 ; suivi par BRIEND, « Sabbat », col. 1138.

221 Nous reviendrons plus en détail sur ce rapprochement dans un chapitre consacré à cette question. Cf., p. 133.

222 Cazelles évoque à ce propos un impôt sur la terre qui équivaudrait à une sorte de loyer donné au propriétaire divin. Cf. CAZELLES, *Études*, p. 91. Sur cette conception de la propriété du sol, voir plus loin notre point 2.1, p. 355.

223 C'est aussi la conclusion de l'étude sémantique de Gnana Robinson : « 'rest', in the modern sense of the term, was not a dominant motif in pre-exilic Israel and the sabbath could not have been a rest institution originally » ; ROBINSON, « The Idea of the Rest », p. 42.

combler un manque d'explicitation ressenti d'autant plus fortement que l'institution du sabbat prenait de l'importance[224].

Dans la ligne de Tsevat, d'après Is 58,13, on pourrait reconnaître dans le sabbat l'offrande de son temps, de la libre disposition que l'homme a de son temps[225] : ce jour-là, l'Israélite renonce à faire son bon plaisir (חֲפָצֶיךָ) et à suivre ses propres chemins. Dans le même esprit, de Vaux le considère comme une « dîme sur le temps »[226].

Indépendant du cycle agricole, le sabbat, déclaré saint par Dieu au septième jour de la création (Gn 2,3), ne doit qu'à la volonté divine de se distinguer des autres jours de la semaine. Un texte tardif, Si 33,7-9, exprime cette idée de façon explicite : la structuration du temps y est attribuée au Seigneur[227]. Or la structuration du temps semble être un thème essentiel des ch. 23 à 26 du Lévitique, structurés eux-mêmes à partir du sabbat[228]. Le sabbat n'a d'autre raison d'être que son institution divine. Le décompte du temps au moyen de ces sabbats institués par YHWH (cf. Lv 25,8) souligne que le Seigneur est maître du temps, et c'est pour cette raison que le sabbat est « pour le Seigneur ». De la même manière, l'année sabbatique n'a d'autre fondement que son institution divine puisqu'elle est au-delà du rythme des saisons et donc des travaux agricoles[229]. Elle est la mise à part d'un temps liée au chiffre sept, comme le sabbat hebdomadaire et le septième mois, mois des *šabbātôn* en Lv 23. Sa seule raison d'être est d'être, justement, « pour le Seigneur ».

L'utilisation du terme « *nāzîr* » à propos de la vigne nous montre que cette mise à part du temps « pour le Seigneur » est aussi une mise à part de la terre et de la vigne, que l'on peut rapprocher d'une consécration. Le sabbat est donc aussi « pour la terre ».

---

224 ROBINSON, « The Idea of the Rest », p. 47. L'auteur s'appuie sur le fait que les bénéficiaires du repos (les serviteurs et servantes, les salariés, les étrangers) ne sont pas les destinataires du commandement, qui s'adresse au citoyen libre, propriétaire (cf. p. 43).

225 TSEVAT, « The Basic Meaning », p. 48.

226 « Le jour 'tabou' d'autres religions devient un jour 'consacré à Yahvé', une dîme sur le temps, comme les premiers-nés du troupeau et les prémices de la récolte sont une dîme sur le travail des autres jours » (DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 378).

227 « D'où vient qu'un jour est plus important qu'un autre, puisque tous les jours de l'année tiennent leur lumière du soleil ? C'est qu'ils ont été distingués dans la pensée du Seigneur, qui a établi diverses saisons et fêtes. Il a élevé et consacré certains d'entre eux et placé certains autres au nombre des jours ordinaires ». Si 33,7-9. Tsevat voit dans le v. 9 une allusion à Gn 2,3, où le Seigneur bénit et consacre le septième jour. Cf. TSEVAT, « The Basic Meaning », p. 52.

228 Voir plus haut, p. 35, la remarque de Otto.

229 On objectera que la jachère est une nécessité agricole et c'est indéniable. Mais le rythme du septénaire est indépendant de toute technique agricole, comme nous le verrons. Voir plus loin, p. 335.

4.3 šabbat pour la terre

La démonstration de Tsevat repose en grande partie sur l'étude de Lv 25,2-7, où l'expression « sabbat pour le Seigneur » est répétée à deux versets d'intervalle (v. 2 et 4)[230]. Il est également remarquable que dans la formulation initiale du commandement, le sujet de l'observance du sabbat ne soit pas directement le fermier, mais la terre : וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַיהוָה (Lv 25,2), même si l'explicitation s'adresse ensuite au fermier. C'est la terre qui observe le sabbat, et si celui-ci est « pour le Seigneur », il est aussi « pour la terre ». Cette idée reviendra en force dans le chapitre 26, où le Seigneur se souciera avant tout de ce que la terre puisse accomplir ses sabbats (Lv 26,34-35).

Les v. 4-5 de notre loi, construits de façon très étudiée avec l'inclusion au moyen de la formule : שַׁבַּת\שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ et le parallélisme des interdictions, nous disent en quoi consiste ce « sabbat pour la terre » : il s'agit, comme nous l'avons vu, de l'abstention pour le fermier de tout travail agricole. Le bénéficiaire de cette abstention n'est pourtant pas le fermier lui-même (ce repos forcé lui coûte une récolte) mais le sol. Le souci de la terre est donc une caractéristique de l'année sabbatique, et il montre que YHWH garde un oeil sur cette terre qu'il remet à Israël (cf. v. 2). Elle est, d'une certaine manière, ce qui fait le lien entre YHWH et son peuple : elle appartient au Seigneur et elle est confiée aux enfants d'Israël. Mise à la disposition de l'homme, elle était devenue une réalité profane. En la retirant au travail de l'homme, l'année sabbatique rappelle cependant qu'elle appartient d'abord au Créateur. La terre n'a donc pas un caractère purement utilitaire, et elle doit être respectée pour elle-même, de même que les animaux qui servent aux travaux des champs, selon le Deutéronome (cf. Dt 25,4)[231]. En interdisant la taille de la vigne et le travail du sol, l'année sabbatique laisse apparaître le caractère en partie spontané de la production agricole, qui se manifeste à travers la repousse naturelle. Ce caractère spontané pouvait être masqué par l'importance du travail de l'homme. En restant vierge de toute intervention humaine, comme la tête du *nāzîr* est vierge de toute intervention qui porterait atteinte aux cheveux, la terre et la vigne manifestent plus explicitement que la force de vie qui les habite est un fruit de la bénédiction divine.

---

230 Martin Noth avait déjà noté le fondement sacral (*die sakrale Begründung*) de l'année sabbatique, qui est « sabbat pour le Seigneur ». Ce caractère sacral est selon lui originel dans la loi, et lié à la reconnaissance du *dominium* divin sur la terre, tel qu'il est exprimé en Lv 25,23, ce que soulignera également Tsevat. Cf. NOTH, *Leviticus*, p. 163.

231 Voir aussi Dt 22,6-7 (à propos des oisillons trouvés dans le nid avec leur mère) qui montre que l'on ne peut pas utiliser à sa guise la création.

Ainsi, le « sabbat de la terre » (שַׁבַּת הָאָרֶץ, v. 6) en vient à désigner non pas l'année sabbatique, ni même la jachère, mais la production même de la terre lorsqu'elle n'est pas travaillée. Le « sabbat de la terre » sert de « nourriture »[232] pour toute la famille (élargie à tous ceux qui travaillent sur les terres du propriétaire) et aussi pour les animaux. C'est un cas unique, dans toute la Bible hébraïque, où le mot « sabbat » désigne, par métonymie, non pas un jour où une action (la cessation du travail) mais un aliment à manger[233] : dans les deux expressions qui fonctionnent en inclusion au début du v. 6 et à la fin du v. 7, (séparées par la liste des « bouches à nourrir ») et qui comportent toutes les deux la racine אכל[234], שַׁבַּת הָאָרֶץ correspond à כָּל־תְּבוּאָתָהּ[235].

Y a-t-il pour autant contradiction entre les v. 6-7 et les v. 4-5, comme cela est souvent affirmé[236] ? Les v. 6-7 déclarent seulement qu'il y aura un produit à manger, mais sans rien dire de la façon de se procurer ce produit. Les v. 4-5 interdisaient la moisson et la vendange, mais sans rien dire de la consommation des produits du sol. Il n'y a donc pas de contradiction formelle entre les deux affirmations. La contradiction apparaît seulement si la consommation n'est possible qu'après la moisson ou la vendange. Si, en revanche, il est possible de consommer un produit qui n'a pas été moissonné ou vendangé, la contradiction disparaît[237]. Or une telle possibilité existe déjà dans l'économie biblique avec le droit de glanage. Nous approfondirons ce point ultérieurement car il a des implications théologiques importantes[238]. Il

---

232 לְאָכְלָה ; cf. Gn 1,29, à propos des herbes et des fruits des arbres : לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה.

233 Les traducteurs reculent parfois devant l'incongruité d'une traduction littérale : « il y aura le sabbat de la terre pour vous à manger » et s'en tirent par une périphrase qui diminue considérablement la force de l'expression. Ex : « Vous vous nourrirez de ce que la terre aura fait pousser pendant ce sabbat » (TOB), qui trouve des précédents en Segond et Crampon. Ou encore : « Ce sol en repos vous appartiendra à tous pour la consommation » (Rabbinat). Cf. également NEB ; Gordon J. WENHAM, *The Book of Leviticus* (NICOT ; Grand Rapids 1979), p. 314; HARTLEY, Leviticus, p. 418. Quant à Gerstenberger, il s'interroge sur la disparition éventuelle d'un mot. Cf. Erhard GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose – Leviticus* (ATD 6 ; Göttingen 1993), p. 343. En revanche, Cazelles, Dhorme, Osty, Elliger et Milgrom traduisent littéralement. Noth ajoute une glose entre parenthèses.

234 L'inclusion est relevée par Cholewiński. Cf. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 113.

235 Le parallèle est relevé par Milgrom. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2159. D'où probablement le féminin וְהָיְתָה au v. 6, à moins qu'il ne se rapporte à שְׁנַת, au v. précédent. En faveur de la première solution, cf. la formule voisine en Ez 48,18 : וְהָיְתָה (K תבואתה) [Q וּתְבוּאָתוֹ] לְלֶחֶם לְעֹבְדֵי הָעִיר.

236 Cf., par exemple, ELLIGER, *Leviticus*, p. 344 ; KILIAN, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, p. 122-123.135 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2156.2160. Les conclusions qui en sont tirées quant à la critique des sources diffèrent. Cf. également, CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 111.

237 Cf. BUDD, *Leviticus*, p. 345.

238 Voir plus loin, notamment le paragraphe 2.1, p. 141.

nous suffit pour l'instant de remarquer que la contradiction entre les v.4-5 et 6-7 n'est pas inéluctable.

4.4 šabbat pour vous à manger

En consacrant à Dieu un temps qui lui aurait permis de produire sa propre subsistance, l'Israélite risquerait de se trouver démuni s'il n'y avait la providence divine pour pourvoir à sa nourriture. Ceci est en quelque sorte la contrepartie indispensable du renoncement réalisé au cours du sabbat. L'épisode de la manne en Ex 16 est significatif à cet égard, aussi bien du souci des hommes que de l'assurance divine. Le Seigneur demande de s'en remettre avec confiance à cette providence divine car c'est le même qui « vous a donné le sabbat », et qui « vous donne aussi, le sixième jour, le pain pour deux jours » (Ex 16,29)[239]. Pendant l'année sabbatique, la situation de l'Israélite est un peu comparable à celle des prêtres qui doivent renoncer à cultiver la terre pour pouvoir se consacrer au service du Temple : le Seigneur pourvoit lui-même à leur nourriture par les offrandes faites au Temple.
Si le sabbat est « pour le Seigneur » et « pour la terre », il est donc aussi « pour vous » (Lv 25,6). « Pour vous » ne désigne plus, comme dans la formule classique : « c'est là une loi immuable pour vous, d'âge en âge, où que vous habitiez »[240], les destinataires d'une obligation, mais cette fois les bénéficiaires d'un don gratuit. Ce « pour vous », que Lv 25,6-7 détaillent avec précision, commence par « pour toi », « toi » désignant ici un propriétaire. Alors que dans le commandement du sabbat hebdomadaire, comme le fait remarquer Tsevat, ce sont les esclaves et les employés qui sont avant tout l'objet de la mesure « humanitaire » consistant à imposer l'arrêt du travail[241], ici tous se retrouvent à égalité devant le don de Dieu. Tous reçoivent « gratuitement » une nourriture pour laquelle ils n'ont pas travaillé. D'une certaine manière, l'année sabbatique a donc aboli pour un temps les différences sociales manifestées par les rapports de travail, dans la mesure où le propriétaire lui-même se retrouve vis-à-vis de Dieu dans la situation de son esclave ou de son salarié (*śākîr* ou *tôšāb*) par rapport à lui : il est dépendant du Seigneur (qui est maître de la fécondité de la terre) pour recevoir sa nourriture. Il est compté dans le « pour vous » qui désigne les destinataires du sabbat de la terre[242].

---

239 On retrouve ce souci de la nourriture en Is 58,13, où la récompense promise à ceux qui observent le sabbat consiste à pouvoir « manger » (אכל) l'héritage de Jacob.

240 Formule qui rythme Lv 23 par exemple : 23,14.21.31. Cf. aussi 23,41 ; 24,3.

241 TSEVAT, « The Basic Meaning », p. 43.

242 Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 171.

Cela n'est pas sans rappeler le premier chapitre de la Genèse, où Dieu, juste avant le septième jour, donne pour nourriture au premier couple humain l'herbe qui porte semence et le fruit des arbres (Gn 1,29)[243], et aux animaux l'herbe verte (Gn 1,30). Dans le Deutéro-Isaïe, cette abondance et cette gratuité sont aussi le signe d'une « alliance perpétuelle » entre Dieu et son peuple (Is 55,1-3.13). Avec Cazelles on peut voir dans Lv 25,5-6 une allusion à l'abondance qui caractérise la Terre Promise, telle qu'elle se trouve exprimée en Ex 3,8 et Lv 20,24[244] : « un pays ruisselant de lait et de miel ». Cette abondance sera une note caractéristique des temps messianiques (cf. Is 7,22)[245].

Si l'on comprend ainsi le sabbat de la terre, le glissement de la deuxième personne du singulier à la deuxième personne du pluriel n'apparaît plus comme incompréhensible. Il n'est pas nécessaire de faire intervenir une distinction entre les couches rédactionnelles comme le fait, par exemple, Elliger[246]. Tsevat fait remarquer à juste titre que la liste des personnes et des animaux en Ex 20,10 et Dt 5,14 n'est qu'un développement du « tu » à qui est adressée l'interdiction du travail[247]. Il est donc significatif que la loi précise ici : « vous », c'est-à-dire « toi, ton serviteur,...etc. », mettant sur un même plan le propriétaire et le personnel de sa maison. L'année sabbatique est déjà une certaine anticipation de ce que réalisera l'année jubilaire, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

---

243 Cf. BIANCHI, « Das Jobeljahr », p. 61; GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 343. Il s'agit à la fois d'une bénédiction, puisque le Seigneur garantit la nourriture à tous, et d'un retour à un état de dépendance qui, pour le propriétaire habitué à organiser son exploitation pour en tirer le plus grand rendement, est peut-être plus difficile à accepter que pour le non-propriétaire.

244 Cf. également : Ex 3,17 ; Nb 13,27 ; Dt 6,3 ; Jos 5,6 ; Jr 11,5 ; Ez 20,6.15.

245 Cf. CAZELLES, *Lévitique*, note b, p. 114. Cazelles fait aussi le lien avec les Rékabites qui n'ont pas construit de maison et pas planté de vergers ni ensemencé de champs, gardant le style de vie des nomades du désert (cf. Jr 35,7).

246 Cf. Karl ELLIGER, *Leviticus*, p. 342.

247 TSEVAT, « The Basic Meaning », p. 43

Chapitre 3

Le jubilé (8-12)

Les versets 8-12, qui donnent en quelque sorte la « procédure » pour lancer le jubilé, constituent à eux seuls une petite unité. Les v. 8-9 décrivent l'annonce proprement dite du jubilé, alors que les trois versets suivants (10-12), rythmés par une formule dont le noyau est יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם , révèlent en quoi consiste le jubilé. A partir du v. 14 commencent des dispositions de style plus « casuistique » (cf. le וְכִי־ du v. 14), introduites par le v. 13.

1 L'annonce du jubilé : Lv 25,8-9

L'annonce de l'année sainte apparaît comme un élément important de l'institution du jubilé. Elle est décrite avec minutie. Nous nous intéresserons d'abord à l'insistance sur le chiffre 7 au v. 8, en laissant toutefois pour un chapitre ultérieur[1] la discussion sur l'apparente discordance entre le chiffre 49 au v. 8 et le chiffre 50 au v. 10. De façon surprenante, alors que la loi commence à s'adresser aux Israélites à la deuxième personne du singulier, elle passe à la deuxième personne du pluriel au cours du v. 9. Il conviendra d'étudier cette particularité qui a peut-être une signification plus profonde que cela ne peut apparaître au premier abord. Nous nous intéresserons ensuite au rôle de la sonnerie du *šôpār* dans cette annonce, et à la mention du *yôm-hakkippurîm*, avant de proposer une interprétation.

1.1 Sept en Lv 25,8

Le verset 8, construit en deux stiques parallèles séparés par l'*atnaḥ*, est rythmé, scandé même sur un rythme ternaire en crescendo et exprime toute la solennité de l'annonce[2] :

8a	וְסָפַרְתָּ לְךָ	8b	וְהָיוּ לְךָ
	שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים		יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים
	שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים		תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה

Le chiffre « sept »[3] y apparaît quatre fois, et le mot « sabbats » deux fois, à l'état construit, déterminé par le mot « années ». Il s'agit de sept « sabbats

1 Voir plus loin, p. 154.

2 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2162 (d'après Wyrick).

d'années », c'est-à-dire de sabbats calculés non pas en comptant les jours, comme dans la semaine, mais en comptant les années : la septième d'un ensemble de sept années est un « sabbat d'années »[4].

La prédilection du courant sacerdotal pour le chiffre sept est bien connue. Aux textes structurés avec le chiffre sept relevés par Gerstenberger[5] il faudrait encore ajouter la structuration en 7 paroles divines et 7 réalisations repérée par Gorman non seulement dans le récit de création (Gn 1,1-2,4), mais aussi dans les récits de la construction et l'érection du sanctuaire (Ex 25-31 et 40,17-33) et dans l'institution du culte (Lv 1-7 et 8)[6]. Dans la pensée antique, le nombre est le signe d'un ordre voulu par la divinité[7]. Compter avec précision le nombre des jours (comme en Lv 23) ou celui des années, c'est reconnaître l'ordre que le Seigneur a voulu mettre dans le temps[8], en séparant les jours, les mois et les années[9]. Et c'est par là subordonner la seigneurie des hommes à la seigneurie divine, en donnant à la première une limite temporelle[10].

1.2 Du « tu » au « vous » en Lv 25,9

Nous avons déjà abordé à propos des v. 2-3 le problème du passage du « vous » au « tu ». Nous avons vu que pour Joosten lui-même, Lv 25,6-9 résiste à son interprétation, que nous avions pourtant adoptée. Nous avons pu expliquer l'insertion d'un « vous » au v. 6[11]. Il nous faut maintenant expliquer le retour au « vous » en Lv 25,9.

---

3 Sur l'importance de ce chiffre dans l'Orient ancien et dans l'Ancien Testament, cf. Eckart OTTO, « שֶׁבַע *šoeḇa'* », TWAT VII, c. 1000-1027.

4 De même qu'en Lv 23,15, certains traducteurs rendent « sabbats » par « semaines » à propos du décompte de la Pentecôte, de même ils traduisent ici par « semaines d'années » (Osty ; BJ ; TOB ; Elliger et Milgrom par exemple). D'autres gardent la traduction littérale « sabbats » (Dhorme, Hartley), qui nous semble préférable étant donné la thématique du sabbat en Lv 25. La traduction du rabbinat choisit un compromis en rendant « sabbats d'années » par « années sabbatiques ».

5 Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 345. Gerstenberger ne mentionne pas, en revanche, l'emploi du chiffre cinquante en Lv 25,10.

6 Cf. Franck H. GORMAN, *The Ideology of Ritual*. Space, Time and Status in the Priestly Theology (JSOTS 91; Sheffield 1990), p. 49-50. Voir également, à propos des rites, p. 57-58.

7 Cf. Sg 11,20 : « tu as tout disposé avec mesure, nombre et poids ». Si la formule est probablement d'origine grecque, l'idée est déjà présente en Is 40,12-14 ; Jb 28,20-27, notamment v. 25.

8 Caractéristique de la pensée sacerdotale à cet égard est l'observation rigoureuse d'un calendrier précis dans les récits sacerdotaux. Cf. Annie JAUBERT, « Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques », *VT* 3 (1953), p. 250-264. Il ne semble pas que les critiques adressées à cette thèse ait vraiment remis en cause les conclusions de Jaubert. Cf. Gianantonio BORGONOVO, « Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – SAM), *RStB* 9 (1997), n. 67, p. 157-158.

9 Cf. GORMAN, *The Ideology*, p. 44-45.

10 Cf. OTTO, « שֶׁבַע », c. 1018-1019.

11 Voir plus haut, p. 37.

Dans la section que nous étudions, contrairement à ce que l'on peut observer en Lv 18 et 19 par exemple, le passage du « tu » au « vous » semble correspondre à une construction littéraire précise : à partir du moment où l'on passe au « vous », on y reste jusqu'au début du v. 14. Le basculement a lieu au v. 9, construit en chiasme[12]. L'expression עבר שׁוֹפָר (hi.) se trouve au début du verset à la deuxième personne du singulier et à la fin à la deuxième personne du pluriel[13].
Quel est le sens de ce glissement, non seulement à l'intérieur du même verset, mais dans la même expression ? Dans le premier membre du parallèle, il est précisé *quand* il faut faire sonner le cor (le dixième jour du septième mois, jour du Kippour) et dans le second, *où* (dans tout votre pays). Le début du verset est dans la suite logique du v. 8 qui s'adresse en « tu » aux Israélites : « tu compteras... ». Ce « tu », ainsi que celui des versets 6 et 7, s'adresse-t-il manifestement à la communauté, comme le pense Joosten ?
Le « tu » est employé au cours des versets précédents (3-5) dans les dispositions de l'année sabbatique, qui concernent le champ, la vigne, le serviteur, la servante, le bétail, toutes expressions dont Joosten a montré qu'elles sont toujours employées dans un contexte en « tu ». Comme nous l'avons vu dans l'étude de la section précédente, le législateur[14] s'adresse ici au propriétaire foncier, celui qui dispose non seulement de terres, mais aussi d'animaux et de personnel pour les travailler[15]. C'est à lui qu'incombe la tâche d'organiser le travail agricole, et c'est donc lui qui a la responsabilité d'observer non seulement le sabbat (cf. Ex 20,8-11, formulé aussi en

---

12 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2163.

13 Les traducteurs sont tentés d'harmoniser le texte. Ex. : Cazelles, qui s'appuie peut-être sur la LXX, où les deux occurrences sont à la deuxième personne du pluriel. Mais il faut préférer ici la *lectio difficilior* du TM.

14 Lorsque nous utiliserons le terme « législateur » nous l'utiliserons de façon impersonnelle, comme on le fait dans les commentaires de textes juridiques, sans se prononcer sur l'identité de ce « législateur ». On parle ainsi des « intentions du législateur » pour parler de la personne ou du groupe qui est à l'origine d'une loi (cf. le dictionnaire *Petit Robert*, édition 1992).

15 Cf. Henri CAZELLES, « Droit public dans le Deutéronome », *Das Deuteronomium*. Entstehung, Gestalt und Botschaft (Hrsg. Norbert LOHFINK) (BETL 78 ; Leuven 1985), p. 101, à propos du Deutéronome : « C'est donc à une personnalité locale influente que pense le discours (...). Cette personnalité locale influente est un riche propriétaire foncier. Non seulement il a des revenus agricoles importants pour lesquels il peut prélever une dîme annuelle et une dîme triennale (Dt 14,22-29), non seulement il a femme et enfants, serviteurs et servantes, mais il a en plus la charge des économiquement faibles ; la veuve, l'orphelin, le réfugié (*gēr*), et surtout le lévite local dépossédé par la centralisation du culte au 'lieu choisi par le Seigneur' (Dt 14,29 ; 16,11.14 ; 12,12-19). Cet Israélite a des revenus agricoles importants qu'il peut convertir en argent (Dt 14,25), mais, en outre, il est riche et il a de quoi prêter (Dt 15,6-8) ». Les remarques de Cazelles peuvent s'appliquer également à la législation du Lévitique en ce qui concerne les prescriptions agricoles. Exemple : Lv 19,9-10 ; 23,22. Cf. également Lv 19,13 (la paye du salarié). En ce sens, on ne peut dire, comme le fait Luciani, que « les lois du début » (c'est-à-dire Lv 25,2-7) « s'adressent à tous les Israélites, riches ou pauvres » (cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 483).

« tu »[16]) mais aussi l'année sabbatique. Même si l'année sabbatique est observée de façon universelle, elle est organisée au niveau de l'exploitation familiale : « pour toi, pour ton serviteur, pour ta servante... etc. », il y aura quelque chose à manger (v. 6-7). C'est donc ce propriétaire foncier qui est particulièrement chargé de veiller au décompte des années, afin de respecter le commandement : c'est lui qui connaît le terme des sept « sabbats d'années » évoqués au v. 8. Il fait sonner le cor pour annoncer l'année jubilaire (v. 8), parce qu'il sait *quand* il faut sonner.

Or le propre de l'année jubilaire est justement de dépasser le cadre de l'exploitation familiale. Le deuxième membre du parallèle, au v. 9, nous apprend qu'il faut faire sonner le cor « dans tout votre pays ». Au cœur des v. 8-12, le v. 10 révèle ce qui est le propre de l'année jubilaire par rapport à l'année sabbatique : la sanctification de l'année elle-même et la proclamation de la libération « pour tous les habitants du pays », suivie du retour. Les deux dimensions de ce retour sont exprimées dans un chiasme qui conclut le v. 10 : « vous retournerez chacun dans sa propriété, et chacun dans son clan vous retournerez ». L'année jubilaire concerne donc non seulement les propriétaires actuels mais aussi les anciens propriétaires déchus de leurs droits et appelés à les retrouver.

Ces propriétaires « potentiels » ne sont pas actuellement à la tête d'une exploitation. Jusqu'ici, ils n'exercent pas de responsabilité dans le gouvernement de la communauté mais sont au contraire soumis au gouvernement d'un autre. Avec la proclamation du jubilé, ils réintègrent la communauté comme membres à part entière : si les commandements négatifs exprimés en « tu » aux v. 4 et 5, qui concernent le champ et la vigne, sont maintenant exprimés en « vous » au v. 11, c'est que désormais tous les israélites sont concernés par ces commandements, et non plus seulement les riches propriétaires fonciers du régime précédant le jubilé. Quant à l'objet de ces commandements négatifs, un changement intervient également dans le suffixe : aux v. 4-5, il s'agit de la « repousse de *ta* récolte » et des « grappes de *ton nāzîr* » ; au v. 11, il s'agit de « *sa* repousse » et de « *son nāzîr* », le suffixe féminin se rapportant soit à la terre (ce qui est le plus vraisemblable), soit à la propriété, mentionnées au v. 10 (ce qui reste grammaticalement possible mais ne modifie pas radicalement le sens). L'aspect de l'appropriation – de la récolte ou des moyens de production – est donc volontairement gommé dans le v. 11 : la récolte est d'abord le fruit de la terre avant d'être la propriété d'un homme[17].

C'est précisément le cor qui donne le signal et de la sanctification, et de la proclamation du retour. Comme nous allons le voir, ce n'est pas un hasard si

---

16 Lv 23,3, qui a trait également au sabbat, est en revanche formulé en « vous ». Mais il est remarquable que ce verset ne mentionne pas les enfants, les serviteurs, l'émigré ou le bétail. Il ne s'adresse pas au « chef d'exploitation » (pour employer un langage moderne) mais à tous les Israélites, propriétaires ou non.

17 Lv 25,23 nous apprendra que la terre appartient au Seigneur : mettre l'accent sur le lien entre la récolte et la terre plutôt que sur le lien entre la récolte et l'exploitant agricole n'est pas anodin dans ce contexte, comme nous le verrons à propos du v. 23.

le passage du « tu » au « vous » se fait dans la reprise du commandement ayant trait à la sonnerie du cor : c'est elle qui donne la clé de ce passage du « tu » au « vous » qui demeurait inexplicable pour Joosten[18]. La sonnerie du cor le jour du Kippour représente en effet un tournant dans la série d'opérations méticuleusement passées en revue par le législateur entre les versets 8 et 12 : « tu compteras, ... *tu* feras passer[19]...; *vous* ferez passez..., vous déclarerez sainte..., vous proclamerez..., vous retournerez..., vous retournez..., vous ne sèmerez pas et vous ne récolterez pas..., vous ne vendangerez pas..., vous mangerez... ». A partir du moment où l'on a commencé à faire retentir le son du cor, le législateur ne s'adresse plus en « tu » aux Israélites mais en « vous ». C'est à la deuxième personne du pluriel que sont exprimées désormais les dispositions relatives à l'année jubilaire.

1.3 'br, hi. : « Faire passer... »

L'expression utilisée au v. 9 pour évoquer la sonnerie du cor : וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה est peu courante (le verbe usuel pour « sonner le cor » est תקע ; cf. 1 S 13,3 ; Jr 4,5) et a donné lieu a diverses traductions. En général, elle est traduite dans le sens de « faire retentir le cor » (TOB)[20]. C'est le sens proposé par le HAL pour Lv 25,9. Si ce sens est acceptable pour la première des deux occurrences, il est plus difficile à admettre pour la seconde, qui ne mentionne pas directement le bruit du *šôpār*. Aussi certains ont-ils tenté de garder la nuance spatiale du verbe עבר .

Crampon, qui s'inspire manifestement de Segond, a senti la difficulté : s'il reprend telle quelle la traduction de Segond pour la première expression (« tu feras retentir le son éclatant de la trompe »), il la modifie pour la deuxième (« vous ferez passer la trompette dans tout le pays » au lieu de « vous sonnerez la trompette dans tout votre pays »). La Bible du Rabbinat ne rend la nuance spatiale de l'expression que dans le premier cas (« tu feras circuler le retentissement du cor »), et non dans le second, estimant sans doute que l'ajout « dans tout le pays » suffit à rendre cette nuance. Parmi les traducteurs modernes en français, seul Chouraqui donne le sens de « faire passer le *šôpār* », dans les deux cas[21]. La LXX, quant à elle, traduit : καὶ διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνῇ ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὑμῶν. Le verbe διαγγελεῖν signifie « transmettre une nouvelle, publier, faire savoir ».

On peut rapprocher l'expression וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה de deux expressions voisines, assez rares dans l'Ancien Testament : עבר קוֹל (hi.) et עבר הַשְּׁמֻעָה

---

[18] Cf. JOOSTEN, « 'Tu' et 'vous' », n. 14, p. 5.

[19] Traduction littérale.

[20] Cf. BJ, Osty, Pléiade, Segond, KJV, NRSV, Einheitsübersetzung, et aussi la Vulgate.

[21] La NEB traduit : « You shall send the ram's horn round ».

(hi.). La première se rencontre en six passages, dont deux sont parallèles. Le mot קול y désigne la réalité suivante :
1. Ex 36,6 : l'ordre de Moïse, que l'on fait passer à travers tout le camp, d'arrêter la collecte pour le sanctuaire.
2. Esd 1,1 (par. : 2 Ch 36,22) : le décret de Cyrus invitant les exilés à retourner à Jérusalem pour reconstruire le Temple.
3. Esd 10,7 : une convocation de tout le peuple à Jérusalem pour confesser les péchés d'Israël (Esd 9,11) et régler l'affaire des mariages mixtes
4. Ne 8,15 et 2 Ch 30,5 : une convocation pour une fête liturgique (la fête des Tentes en Ne et Pâque en 2 Ch).

Quant à la seconde expression, on la rencontre une seule fois en 1 S 2,24, où il s'agit d'une rumeur qui passe à travers tout le peuple au sujet des fils d'Eli.

L'idée est donc celle d'un message qui parcourt tout un territoire : le camp en Ex 36,6 ; le royaume de Cyrus en Esd 1,1 et 2 Ch 36,22 ; « toutes les villes et Jérusalem » en Ne 8; 15 ; « tout Israël, de Béer-Shéva jusqu'à Dan » en 2 Ch 30,5[22]. En Lv 25,9, il ne s'agit pas d'un message en tant que tel mais du son du cor. Il faut donc garder ce sens spatial avec une traduction du type : « tu feras passer un cor d'acclamation..., vous ferez passer le cor dans tout le pays »[23]. La traduction de la LXX a bien rendu cette nuance avec le verbe διαγγελεῖν.

1.4 šôpar et t^erûʿâ : cor et acclamation

Il nous reste à comprendre quel est le sens de cette sonnerie de cor, qui n'est mentionnée nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament à propos du jour des expiations. Se fondant sur cette constatation, Deiana estime que le v. 9 a été ajouté dans le contexte de Lv 25 précisément pour introduire un usage attesté postérieurement dans la pratique du judaïsme[24]. Cette explication purement historique, qui reste une hypothèse, ne dit rien de la signification de cette sonnerie dans le contexte de Lv 25[25]. C'est cette signification que nous allons maintenant essayer de dégager.

---

22 Bianchi, qui cite comme références Ex 36,6 ; Esd 1,1 ; 10,7 ; 2 Ch 30,5 à l'appui de sa traduction « faire retentir » (*betönen lassen*) ne semble pas avoir remarqué la dimension spatiale présente dans ces textes. Cf. BIANCHI, « Das Jobeljahr », n. 21, p. 61.

23 Elliger va dans ce sens lorsqu'il évoque des « hérauts » annonçant la nouvelle dans tout le pays. Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 162.

24 Cf. Giovanni DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*. Il Kippur nella tradizione biblica (SRivBib 30 ; Bologna 1994), p. 111.

25 Dans certains édits mésopotamiens d'annulation des dettes (voir plus loin, p. 98 et 344), il est fait allusion au geste de « lever la torche d'or », qui était le signal de l'amnistie. Cf. Lucien-Jean BORD, « Des rémissions babyloniennes au jubilé biblique », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 27-28. De nombreux auteurs font le rapprochement avec le cor en Lv 25. Cf. J. J. FINKELSTEIN, « Some New *Misharum* Material and its Implications », *Studies in Honor of Benno Landsberger on*

1.4.1 Le cor

Le « שׁוֹפָר », ou « cor », est utilisé en diverses occasions. Il peut être le signal d'un rassemblement, soit à l'occasion d'une bonne nouvelle (cf. 1 S 13,3-4, où Saül fait annoncer « dans tout le pays » la mort du préfet philistin), soit en raison d'un danger imminent, lorsque le peuple doit se rassembler dans les places fortes (cf. Jr 4,5 ; Ez 33,3-6). Ce rassemblement est parfois aussi une célébration liturgique. Ainsi en Jl 2,15, où le cor est un appel à une célébration de pénitence et en Is 27,13, où il donne le signal du retour des exilés pour venir se prosterner devant le Seigneur, à Jérusalem.

Lorsque le peuple est déjà rassemblé pour une grande occasion, le cor peut aussi donner le signal d'une ovation. C'est notamment le cas lors de l'acclamation des rois pendant la cérémonie du couronnement (1 R 1,34 ; 2 R 9,13 ; cf. 2 S 15,10). De même en Jos 6,16.20, dans ce qui ressemble plus à une liturgie autour de Jéricho qu'à un véritable combat[26]. Cette association du son du cor et des cris de la foule se retrouve en maints endroits de l'Ancien Testament.

1.4.2 Cor et acclamation dans l'Ancien Testament

Les deux mots « תְּרוּעָה » et « שׁוֹפָר » sont souvent rapprochés pour évoquer la guerre (Jr 4,19 ; Am 2,2 ; So 1,16). En Jl 2,1, cor et acclamation annoncent le « jour du Seigneur », un jour de détresse et de combats, comme en So 1,16. La *t^erû'â* est normalement un cri humain (et non le son d'un instrument). Son origine est discutée. Il s'agit de toute façon d'une « manifestation collective » (Humbert[27]) : elle suppose un peuple rassemblé.

Humbert, à qui l'on doit la seule monographie sur le sujet[28], conçoit la *t^erû'â* comme un rite guerrier à l'origine, intégré ensuite à la liturgie. Elle devient alors un cri joyeux, qui acclame non plus le roi terrestre mais le véritable roi d'Israël, YHWH[29]. Cette conception évolutionniste est cependant contestée par Cova, à partir d'une approche synchronique des textes[30]. Pour lui, il s'agit non pas d'un cri de

his Seventy-Fifth Birthday (Assyriological Studies 16 ; Chicago 1965), p. 233-246; Moshe WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem 1995; 1ère éd. [hébreu] : Jerusalem 1985), p. 157-158 (Weinfeld cite Jr 6,1 à l'appui de ce rapprochement) ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2163. Bien que ces décrets soient beaucoup plus anciens que le jubilé biblique, ce qui rend prudent quant au rapprochement, ils manifestent la nécessité d'un signal pour annoncer ce type d'événement *urbi et orbi*.

26 L'aspect liturgique était peut-être largement prédominant dans le récit initial, retravaillé par la suite dans un sens plus guerrier. Cf. Jacques BRIEND, « Les sources de l'histoire deutéronomique », *Israël construit son histoire*. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes (éd. Albert de PURY – Thomas RÖMER – Jean-Daniel MACCHI) (Genève 1996), p. 354-356.

27 Cf. Paul HUMBERT, *La « Terou'a »*. Analyse d'un rite biblique (Neuchâtel 1946), p. 15-21.

28 Cf. ci-dessus, note 27.

29 Cf. HUMBERT, *La « Terou'a »*, p. 41.

30 Cf. Gian Domenico COVA, « Popolo e vittoria ; l'uso di תרועה e הריע in Gios 6 », *Bi* 66 (1985), p. 222.

guerre prononcé au moment du combat, à la manière des combattants de Josué[31], mais d'un cri de victoire qui salue le succès obtenu[32] et tout spécialement le succès divin[33]. Il est significatif à ce propos qu'en Jos 6,2-20, ce soit le peuple (כָּל־הָעָם) et non les guerriers (כָּל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה), qui pousse ce cri de victoire[34].

L'aspect liturgique de la *t*^{e}*rû'â* apparaît dans de nombreux textes. Il est particulièrement frappant à la fin du livre de Sophonie, où Israël est invité à acclamer (רוע ; hi.) le Seigneur, son roi (So 3,14). Celui-ci vient en effet de lever la sentence qui pesait sur son peuple (3,15). Il habite désormais en son sein : c'est le temps du retour pour les exilés (3,18-20). En Lv 23,24 (cf. Nb 29,1), l'ovation (sans mention du cor) est une caractéristique du jour de repos (et de réunion sacrée) observé le premier jour du septième mois[35]. La *t*^{e}*rû'â* est donc aussi une expression de joie et de louange.

En Ps 47,6, le cor et l'acclamation sont associés pour la louange du Seigneur, roi de toute la terre (cf. aussi Ps 98,4-6 ; 150,3 et 5). Le transfert de l'arche à Jérusalem est aussi décrit comme une liturgie qui se fait au son du cor et des ovations (2 S 6 ,15 // 1 Ch 15,28). En 2 Ch 15,14, l'ovation et le cor, ainsi que la trompette, accompagnent un serment de renouvellement de l'Alliance, aux alentours de la Pentecôte, sous le règne d'Asa. Le Ps 81,2-4 recommande d'acclamer le Seigneur au « mois nouveau ».

1.4.3 En Lv 25,9

En Lv 25,9 les deux mots, « cor » et « acclamation », ne sont pas coordonnés mais subordonnés. S'agit-il ici d'une « acclamation de *šôpār* » (dans la ligne de la traduction du Rabbinat, qui parle du « retentissement du cor »), où, plus probablement, de faire passer un « *šôpār* d'acclamation » ? Les deux interprétations sont possibles. Il semble, d'après le livre des Nombres, que la façon de jouer de l'instrument pouvait être modulée pour donner un signal différent. On devait alors « sonner » la *t*^{e}*rû'â*[36].

La mention de la *t*^{e}*rû'â* à ce tournant que représente le Lv 25,9 n'est de toute façon pas fortuite. Elle indique d'abord que le peuple se rassemble, car la *t*^{e}*rû'â* ne peut être lancée individuellement. D'où le passage au « vous »

---

31 Cf. Jg 7,20-21, où le mot *t*^{e}*rû'â* n'est justement pas employé. Voir COVA, « Popolo e vittoria », p. 233.

32 Cf. COVA, « Popolo e vittoria », p. 226.

33 Cf. COVA, « Popolo e vittoria », p. 240.

34 Cf. COVA, « Popolo e vittoria », p. 231-232.

35 Il y peut-être là un reste des festivités du Nouvel An dans une année commençant en automne De Vaux ne trouve aucune trace d'une fête du Nouvel An dans l'Ancien Testament mais admet que la néoménie plus solennelle du septième mois perpétuait peut-être « le souvenir de l'ancienne année civile et religieuse qui commençait en automne, aux environs de la fête de la Récolte ». Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 408.

36 Cf. Nb 10,5-7. La TOB, qui traduit « vous donnerez un signal modulé », voit dans la *t*^{e}*rû'â* mentionnée dans ce contexte « une sorte de trille » (cf TOB, n. *y*, p. 292).

dans le second membre du parallèle. Quant à savoir la signification exacte de la sonnerie du cor : simple annonce d'une bonne nouvelle comme en 1 S 13,3, invitation au jeûne pénitentiel comme en Jl 2,15, ou proclamation liée au calendrier comme en Ps 81,4 (et sans doute Lv 23,24), cela est plus délicat à déterminer. Il est possible que tous ces aspects se combinent dans l'annonce du jubilé. Annoncé un jour de jeûne (le Yom-Kippour), il est un événement marquant du calendrier et aussi une bonne nouvelle : celle de la libération. Il est probable que cet aspect joyeux domine et ce serait le sens de l'expression שׁוֹפַר תְּרוּעָה. Ce qui est absent, en revanche, c'est la dimension guerrière liée bien souvent à la *t^e rû'â*.

1.5 Le yôm-hakkippurîm

La proclamation du jubilé au cours du septième mois, le dixième jour, étonne. On s'attendrait à ce qu'elle ait lieu le premier jour du mois, qui est aussi un jour solennel, un jour de *t^e rû'â* (Lv 23,24). C'est ce jour qui, dans la tradition juive postérieure, deviendra le jour de l'an (*rôš-haššānâ*) mais on n'a aucune trace d'une célébration d'un « jour de l'an » dans la période biblique[37]. Une autre possibilité serait de faire débuter l'année jubilaire avec la fête des Tentes, qui d'après certains auteurs aurait pu se situer au début d'une année commençant à l'automne[38], ou encore au lendemain de cette fête, si l'on considère qu'elle clôturait l'année[39].

Pour expliquer cette date inattendue, certains auteurs font référence à Ez 40,1 qui évoque un dixième jour du mois en début d'année [40]. Ils pensent que le *yôm-hakkippurîm* mentionné en Lv 25,9 était à cette époque le début de l'année[41], ou plus vraisemblablement la conclusion des festivités du nouvel an[42]. Cependant, en dehors d'Ez 40,1 que l'on peut interpréter différemment[43], il n'y a pas d'éléments pour étayer cette hypothèse. Par

---

37 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p.407-409.

38 D'après Ex 23,16, cette fête se situe « au sortir de l'année », ce qui peut être interprété comme le début d'année, de même que la « sortie » du soleil désigne son lever en Jg 5,31 et Is 13,10 (cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 289).

39 D'après Ex 34,22. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 401.

40 Le *rôš-haššānâ* d'Ézéchiel ne désigne pas nécessairement un jour, mais plus vaguement « le début de l'année », ce que la LXX interprète comme « le premier mois ».

41 Cf. Kurt HRUBY, « Le yom-hakippurim ou jour de l'expiation », *L'Orient Syrien* 10 (1965), p. 51 et 56. Voir aussi DEIANA, *Il giorno dell'espiazione* ,109.

42 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2164-2165.

43 Il n'y a notamment aucune allusion à une célébration du jour de l'an. Il s'agit de la vision du Temple nouveau, quatorze ans après la chute de Jérusalem, d'après Ezéchiel. Or en Jr 52, les événements marquants de la prise de Jérusalem en 587 ont lieu « le dix du mois » : l'arrivée des chaldéens au neuvième mois de la dixième année de Sédécias (Jr 52,4) ; la prise de la ville le cinquième mois de la onzième année de Sédécias (Jr 52,12). La déroute de Sédécias semble avoir lieu dans la nuit du neuf du quatrième mois (Jr 52,6).

ailleurs, la formulation de Lv 25,9-10 est assez claire pour ne donner aucun fondement solide à l'interprétation rabbinique selon laquelle l'année jubilaire annoncée au premier jour du septième mois n'entre en vigueur que le dixième jour[44].

Quelle est alors la signification de cette proclamation lors du *yôm-hakkippurîm* ? S'il ne s'agit pas d'un motif lié au calendrier, c'est dans la célébration même de la fête qu'il faut chercher la solution. Nous avons déjà remarqué que ce jour est le seul à être appelé *šabbat šabbātôn*[45], une expression rare que l'on retrouve à propos de l'année sabbatique en Lv 25,4. C'est le jour, unique dans l'année, de la purification du sanctuaire, des prêtres et de tout le peuple (Lv 16,33[46]) : « devant le Seigneur vous serez purs de tous vos péchés » (Lv 16,30). On y pratique le jeûne et l'abstention de tout travail pour l'Israélite comme pour l'immigré (Lv 16,29 ; 23,29-30). Une telle occasion est spécialement indiquée pour proclamer une année « sainte »[47] car ce jour de purification est déjà d'une certaine manière un jour de libération : il affranchit d'obligations envers le Seigneur lui-même. C'est en effet le jour où, d'une certaine manière, le Seigneur remet toutes les dettes contractées envers lui à cause des péchés commis, qui exigent réparation[48]. Nécessaire au retour sur la terre, comme nous le verrons ultérieurement[49], la purification opérée par le *yôm-hakkippurîm* a donc aussi une valeur exemplaire par la libération qu'elle procure.

---

44 Cf. *Sifra*. An Analytical Translation by Jacob NEUSNER, Vol. III (BrownJudSt 140 ; Atlanta 1988), Parashat Behar, pereq 2, p. 305. D'après les rabbins, entre temps les gens « mangeaient, buvaient et célébraient avec des couronnes sur leurs têtes ».

45 Voir plus haut, p. 44.

46 L'histoire rédactionnelle de Lv 16 est un problème complexe, dans lequel nous n'entrons pas ici. Cf. HRUBY, « Le yom-hakippurim », p. 41-70 ; DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*. Le fait que Lv 23,26-32 et Lv 16,29-34 (qui donnent notamment les précisions de calendrier et mentionnent le nom de la fête : *yôm-hakkippurîm*) puissent être postérieurs à Lv 16,1-28 ne nous empêche pas de faire le rapprochement avec Lv 25,9, qui mentionne lui aussi le nom *yôm-hakkippurîm*.

47 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2164.

48 Cf. Lv 5. La remise des dettes comme métaphore pour le pardon des péchés est un thème cher au Nouveau Testament. Voir les paraboles du débiteur impitoyable (Mt 18,23-35) et de la parabole de la pécheresse pardonnée (Lc 7,36-50) et, en Lc 11,4, la variante concernant la deuxième demande du Notre Père par rapport à son parallèle en Mt 6,12 : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs ». Sur ce sujet, cf. James A. SANDERS, « Sins, Debts and Jubilee Release », *Luke and Scripture*, The Fonction of Sacred Tradition in Luke-Acts (ed. Craig A. EVANS – James A. SANDERS) (Mineapolis 1993), p.84-89 ; Georg SCHEUERMANN, « Das Jobeljahr im Neuen Testament », *Das Jobeljahr im Wandel* (Hrsg. Georg SCHEUERMANN), p. 121-132. Ni Sanders ni Scheuermann ne relèvent le fait que la loi du jubilé était proclamée un jour de Kippour. Voir aussi plus bas, n. 61, p. 96

49 Voir notre point 4, p. 150.

1.6 La procession du retour ?

On comprend maintenant le basculement qu'opère le v. 9 en réalisant le passage du « tu » au « vous ». La sonnerie du cor a été le signal d'un rassemblement du peuple, de la reconstitution d'une communauté.
De façon remarquable, on retrouve en Jl 2,15, à propos d'une célébration de pénitence, la séquence des trois actions qui marquent le début du jubilé : sonnerie du cor, sanctification (קדשׁ pi.) et proclamation (קרא). Or, le jubilé commence le jour par excellence de la liturgie de pénitence, le jour des expiations. Certes, l'objet de la sanctification et celui de la proclamation sont différents dans ces deux versets : l'année est sanctifiée en Lv 25,10 et le peuple en Jl 2,15 ; la libération est proclamée en Lv 25,10, alors qu'en Jl 2,15 il s'agit d'une réunion sacrée. La parenté entre les deux textes invite cependant à reconnaître un contexte liturgique en Lv 25,9-10 : sonnez, sanctifiez, proclamez. La suite de Jl 2 dévoile d'ailleurs la réponse du Seigneur à la liturgie de pénitence, une réponse en termes de bénédiction sur la terre et de sécurité (2,19-26) qui se termine avec le thème de la satiété (v. 26). Cela n'est pas sans rappeler Lv 25,18-19.
Le rapprochement avec Jl 2 et d'autres textes incite à voir également une atmosphère eschatologique dans cette annonce du jubilé. Le son de la trompe annonce le retour des exilés en Is 27,13. Ovation et cor font aussi partie des caractéristiques du « jour de Seigneur » en Jl 2,1 et So 1,16, comme nous l'avons vu. En Za 9,14, le Seigneur annonce sa venue en sonnant du cor. En So 3,14, les acclamations de Sion accompagnent un jugement de clémence du Seigneur qui se traduit, là aussi, par un retour des exilés (cf. Is 40,2). Or, Lv 25,10, se termine sur un retour : le retour, mentionné deux fois, de chacun dans sa propriété et dans son clan.
En Lv 25, on ne se contente pas de faire retentir le cor. Comme nous l'avons souligné, on le « fait passer » (עבר ; hi.) « dans tout votre pays » (בְּכָל־אַרְצְכֶם)[50]. L'annonce du jubilé par le son du cor est souvent comparée à l'annonce de la remise des dettes à Babylone grâce à une « torche dorée »[51]. Mais il faut sans doute chercher dans les parallèles bibliques la signification la plus profonde de cette sonnerie du cor qui « passe » dans tout le pays et qui ressemble un peu à une procession. En Nb 10,5-6, en effet, les trompettes sonnent la *t*^{e}*rû'â* pour donner le signal de l'ébranlement ordonné du peuple, camp par camp, comme en procession. Cela rappelle aussi la liturgie autour de Jéricho en Jos 6, l'un des deux seuls passages de l'Ancien Testament en dehors de Lv 25 et 27 et Nb 36,4[52]où l'on trouve le mot *yôbēl*, désignant

---

50 Cf. FINKELSTEIN, « New *Misharum* Material », p. 236.

51 Cf. ci-dessus, n. 25, p. 89.

52 Où il s'agit de l'institution de l'année jubilaire.

justement un cor[53]. Or cette liturgie autour de Jéricho, faite elle aussi d'une sonnerie de cor et d'une *t^e^rû'â*, marque la prise de la première ville de Canaan, l'un des premiers actes du don que le Seigneur fait à son peuple[54]. L'autre mention du *yôbēl* comme instrument de musique est Ex 19,13, où le son de ce cor (cf. Ex 19,16.19) est l'un des signes théophaniques qui manifestent la présence divine.
On peut ainsi comprendre le passage du cor dans « tout le pays » comme l'annonce joyeuse de la venue du Seigneur qui marque à nouveau son titre de propriété sur le pays[55]. Il renouvelle alors le don de la terre à tous les fils d'Israël, chacun retournant dans son patrimoine initial, du moins celui de son clan. Le Seigneur est à nouveau « pris de zèle pour sa terre et pour son peuple » (Jl 2,18 ; cf. Lv 26,42), il manifeste à nouveau qu'il habite au milieu de son peuple purifié (cf. Jl 3,27 ; So 3,15 et Lv 26,11), qu'il « marche » avec lui (Lv 26,12)[56]. Un tel retour du Seigneur a été préparé par une célébration de pénitence qui a obtenu le pardon (cf. Jl 2,12-17 et Lv 25,9). Lorsque le Seigneur passe à nouveau sur sa terre, faisant entendre sa voix par le son du cor (vraisemblablement le *yôbēl*), le peuple se rassemble et s'ébranle à sa suite, comme on entre dans une procession, pour prendre possession du « pays que le Seigneur lui donne » (cf. Lv 25,2) [57]. La succession des « tu » deviens alors un unique « vous ».
Abordons maintenant ce qui fait le contenu proprement dit du jubilé, détaillé dans les v. 10-12.

2 Le contenu du jubilé (Lv 25,10-12)

Les v. 10-12 sont marqués par la récurrence d'une formule dont le noyau se retrouve tel quel au v. 10 : יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם. Aux versets suivants, ce noyau est enrichi de quelques mots en son milieu : שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה au v. 11, et קֹדֶשׁ au v. 12. Cela est bien dans le style de ce qui précède : rythme cadencé et répétitif. Chacun de ces versets apporte une précision sur ce qu'est le

---

53 Jos 6,4.5.6.7.8.13.

54 La traversée miraculeuse du Jourdain était déjà une intervention divine lors de l'entrée en Terre Promise. Les fils d'Israël ont ensuite pris possession symboliquement du pays en y célébrant la Pâque et en mangeant des produits de la terre (Jos 5,10-12).

55 Cf. cette remarque de Veerkamp : « Ein Jahr des "Jobel„ ist also ein Jahr, in dem etwas passiert, was damals am Sinai passierte und was damals mit dem Mauern Jerichos passierte ». VEERKAMP, « Eine einseitige Ökonomie », p. 8.

56 Cette terre dont il renouvelle le don est une terre généreuse (Jl 2,21-26 et Lv 25,18-19 ; 26,3-13), d'où peut-être l'insistance sur le fait que c'est elle qui produit (cf. les suffixes féminins de « repousse » et *nāzîr* au v. 11).

57 Cf. Is Is 40,1-11 et 52,1-12, où le Seigneur semble prendre la tête du cortège de retour des exilés à Sion, dans un concert d'acclamations joyeuses.

jubilé. Après quelques remarques sur le mot *yôbēl*, nous étudierons plus en détail le vocabulaire des v. 10 et 11-12.

2.1 *yôbēl*

L'étymologie du mot hébreu *yôbēl* reste un point obscur pour les commentateurs. Le regroupement des 27 occurrences dans la bible hébraïque en un nombre limité de passages[58] ne permet pas d'arriver à une certitude dans ce domaine[59].

L'explication traditionnellement donnée est celle qui fait du sens premier de *yôbēl* la désignation d'une corne de bélier, le sens second étant par métonymie la désignation de l'année annoncée par la corne de bélier, à savoir l'année sainte décrite en Lv 25,8-12[60]. North fait cependant remarquer que cela fait une étymologie très lointaine, dans le cas de l'institution de Lv 25 : si *yôbēl* désigne primitivement le bélier, puis la corne de bélier, puis l'instrument de musique tiré de la corne du bélier, il finit par désigner une année. Au fur et à mesure des métonymies successives, on s'éloigne de fait de l'étymologie de départ.
North prend donc un autre point de départ : le fait que *yôbēl* est rendu fidèlement par le grec ἄφεσις (libération, rémission) dans la LXX[61]. *yôbēl* veut donc d'abord dire « libération » (*release*) comme le prouve, selon North, le parallèle avec *d^erôr*, rendu aussi par ἄφεσις, en Lv 25,10. Son étymologie est plutôt à chercher du côté du verbe hébreu יבל (apporter abondamment, conduire) et serait liée au « retour » dont la loi parle fréquemment : retour dans sa propriété et dans son clan[62].

En dehors des passages où *yôbēl* désigne clairement l'année sainte de Lv 25 (soit toutes les occurrences de Lv 25 et 27, ainsi que Nb 36,4), le sens du mot n'est pas évident. Il est toujours associé, au singulier ou au pluriel, à un autre nom à l'état construit dans un contexte de sonnerie de cor[63], mais cela n'implique pas nécessairement que le mot *yôbēl* lui-même désigne un cor. On pourrait à chaque fois garder le sens de *yôbēl* en Lv 25 et traduire : « les

---

58 Hormis les 14 occurrences en Lv 25 : Ex 19,13 ; Lv 27 ,17.18(x2).21.23.24 ; Nb 26,4 ; Jos 6,4.5.6.8.13.

59 Comme on le sait, le latin *iubilaeus*, qui a donné le français « jubilé », vient de la Vulgate. La forme originale inventée par Saint Jérôme était d'ailleurs *iobeleus*, qui figure dans l'édition critique de la *Bibilia Sacra*. Il s'agit donc d'une translittération, qui s'inspire peut-être d'une translittération grecque ancienne : ιοβηλαιος. Cf. CAQUOT, « Le jubilé biblique », p. 13. Pour plus de détails, voir NORTH, *Sociology*, p. 96-97.

60 Cette étymologie remonterait à Rabbi Aqiba et beaucoup en ont vu une confirmation dans la découverte d'un tarif punique à Marseille en 1846, qui donnait les prix des différents sacrifices et mentionnait dans la liste des animaux un nom de racine « *ybl* », juste avant la chèvre. Cf. NORTH, *Sociology*, p. 100-102 et CAQUOT, « Le jubilé biblique », p. 13-14.

61 En fait : ἀφέσεως σημασία (signal de la rémission) en Lv 25,10.11.12 .13, σημασία en Lv 25,15, et ἄφεσις ailleurs. Cf. la note de HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 198-199.

62 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 102-107 ; repris successivement dans « יוֹבֵל *jôḇel* », TWAT III, c. 555-556 et *Biblical Jubilee*, p. 14-17. Cette position, longtemps isolée, a reçu récemment l'appui de quelques auteurs, comme le remarque North lui-même en 2000.

63 שׁוֹפְרוֹת [הַ]יּוֹבְלִים en Jos 6,4.6.8.13 ; בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל en Jos 6,5 ; בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל en Ex 19,13.

cors des jubilés » (Jos 6,4.6.8.13), « au son de la corne du jubilé » (Jos 6,5) et « au son du jubilé » (Ex 19,13). Le sens serait alors : le cor qui retentit lors du jubilé, où le son que l'on entend lors du jubilé. Quelle que soit l'étymologie de *yôbēl*, aujourd'hui perdue, c'est l'institution du jubilé qui qualifierait l'instrument de musique et sa sonorité caractéristique, et non l'inverse comme dans l'interprétation traditionnelle.
En tout état de cause, le débat sur l'origine du mot *yôbēl* n'a pas d'incidence décisive sur l'interprétation de Lv 25, dans la mesure où l'objet même de Lv 25,10-12 est de définir ce qu'est l'année du *yôbēl*[64].

2.2 *qdš, d^erôr, 'ăḥuzzâ (v. 10)*

Des trois actions décrites dans le v. 10, deux sont des déclarations (déclarer sainte l'année et proclamer la libération), et l'une est une action « effective » : le retour. Les deux premières sont séparées de la dernière par la formule יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם. Celle-ci apparaît comme le pivot du verset[65]. Jusqu'ici, l'attention portait sur l'annonce de l'année jubilaire, une annonce solennelle qui apparaît comme un élément essentiel de la procédure du jubilé.
Sur un plan littéraire, il y a comme un crescendo pour arriver à la première apparition du mot *yôbēl*. Il faut d'abord compter les années, au v. 8, et le législateur semble multiplier les chiffres à plaisir. Le v. 9 insiste ensuite sur le passage du *šôpār* (mentionné deux fois), qui permet de réunir le peuple d'Israël. Puis il faut encore déclarer sainte la cinquantième année et proclamer la libération des habitants du pays pour qu'enfin le jubilé entre en vigueur.

2.2.1 qdš : une année sainte

Le verbe קדשׁ au piel peut avoir un sens déclaratif[66]. Ainsi le sabbat est-il béni et déclaré saint par le Seigneur en Gn 2,3 (cf. Ex 20,11). D'où le commandement de « sanctifier » le sabbat dans le décalogue (Ex 20,8. et Dt 5,12), que l'on retrouve chez Jérémie et Ézéchiel, ainsi que dans le livre

---

64 Selon North, c'est d'ailleurs seulement à partir de Lv 25 et plus particulièrment de Lv 25,10 que l'on peut déduire le sens de *yôbēl*. Cf. NORTH, « יוֹבֵל *jôḇel* », TWAT III, c. 556.

65 Morgenstern reconstitue une formule primitive qui aurait précédé cette formule, tronquée selon lui : שׁנת תרועת יובל תהיה לכם ou שׁנת תרועת יובל הוא. Cf. Julian MORGENSTERN, « Two Compound Technical Terms in Biblical Hebrew », *JBL* 46 (1925), p. 313. Mais cela reste une conjecture.

66 Sur le sens déclaratif du piel, cf. Paul JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome, 1947² (1ère éd. 1923), § 52.*d*. Comme le remarque Luciani, la forme pi., acc., 2ème pers. pl. masc. est rare puisqu'elle n'apparaît que deux autres fois dans le TM : en Dt 32,51 et Jr 17,22. Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 15, p. 463.

de Néhémie[67]. Une période de temps n'est pas le seul élément susceptible d'être déclaré saint. Il peut s'agir aussi d'un espace, comme le bas de la montagne du Sinaï en Ex 19,23 (cf. aussi Ex 3,5 et Jos 5,15, avec le substantif קֹדֶשׁ). Selon Milgrom, la racine קדשׁ, quelle que soit sa forme, a toujours le sens d'une mise à part pour Dieu[68]. D'où la théologie du sabbat comme jour « saint », ou sacré (קֹדֶשׁ), « d'une sainteté qui vient de Dieu même »[69]. Ce jour-là, le temps est en quelque sorte retiré de l'usage profane : il est « pour le Seigneur » (לַיהוָה), selon la formule que nous avons rencontrée plus haut, dans notre étude de Lv 25,2-7. Il est donc retiré au travail, de quelque nature qu'il soit.

L'année sabbatique était qualifiée de « sabbat pour le Seigneur » (Lv 25,4) mais non pas déclarée sainte. Cela est étonnant si l'on considère que l'expression שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן , employée à son sujet, est presque toujours utilisée, dans ses 11 occurrences, au voisinage de la racine קדשׁ[70]. L'année jubilaire, en revanche, est déclarée « sainte » (קֹדֶשׁ, v. 12). L'interdiction de la culture des champs et du travail de la vigne, qui est commune aux deux années (cf. Lv 25,4-5 et 11), indique que les deux sont en fait marquées du même caractère de sainteté[71]. L'expression שַׁבָּת לַיהוָה , utilisée pour l'année sabbatique, montre bien, en effet, que ce temps est consacré au Seigneur. En outre, l'utilisation pour la vigne du terme נָזִיר , hormis le caractère poétique de l'expression, suggère une consécration de cette dernière aussi bien dans le cas de l'année sabbatique (v. 5) que dans celui de l'année jubilaire (v. 11)[72]. En réservant, cependant, le terme de קֹדֶשׁ au jubilé, l'auteur de la loi met nettement en valeur la cinquantième année, ce qui explique l'annonce solennelle dont elle bénéficie, à la différence de l'année sabbatique.

2.2.2 *d^erôr : libération pour tous*

On reste dans le registre de l'annonce avec la proclamation (קרא) de la libération pour tous les habitants du pays. Le terme *d^erôr* est assez rare dans

---

67 Jérémie a la même formule que notre verset, mais pour « le jour du sabbat » : וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת (Jr 17,22). Cf. 17,24.27 ; Ez 20,20 ; Ne 13,22. Sur les rapports entre ces textes et leur contexte historique, cf. BRIEND, « Sabbat », col. 1162-1165.

68 « Indeed, though biblical קדשׁ attains new dimensions, it never loses the sense of withdrawal and separation ». Jacob MILGROM, « The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19 », *Reading Leviticus*, a Conversation with Mary Douglas (ed. John F. A. SAWYER) (JSOTS 227 ; Sheffield 1996), p. 66.

69 BRIEND, « Sabbat », col. 1163. Cf. notamment, en plus des textes déjà cités à propos de קדשׁ, pi. : Ex 16,23 ; 31,15 ; 35,2 ; Is 59,13 ; Ez 20,12 ; Ne 9,14.

70 Il peut s'agir d'un jour saint, comme le sabbat dans les trois textes de l'Exode (Ex 16,23 ; 31,15 ; 35,2), ou d'un jour d'assemblée sainte (מִקְרָא־קֹדֶשׁ), sabbat ou jour du Kippour en Lv 23 (Lv 23,3 ; 23,32).

71 Cf. WRIGHT, « Holiness (OT) », p. 244.

72 Voir plus haut, p. 49.

l'Ancien Testament. En dehors de Lv 25,10, il apparaît en Is 61,1 (libération des captifs) ; Jr 34,8.15.17 (libération des esclaves, sur ordre de Sédécias) ; Ez 46,17 (שְׁנַת הַדְּרוֹר : à propos du retour d'une propriété dans le patrimoine du prince, ce qui fait penser à Lv 25,10 et 25,28[73]). Il est vraisemblablement d'origine mésopotamienne et évoque ici une libération universelle. Depuis les articles de Gordon et Alexander dans les années 1930[74], beaucoup se sont intéressés à la parenté entre l'année sabbatique et le jubilé d'une part et le *mīšarum* et *l'andurārum*, d'autre part. Ces mesures d'amnistie royale seraient l'équivalent mésopotamien de l'année de libération mentionnée dans la Bible.

On a notamment rapproché l'hébreu *d^erôr* de l'akkadien *andurāru(m)*[75], l'étymologie par la racine *drr* exprimant la notion de mouvement, et par extension de liberté[76]. Des contrats du troisième millénaire av. J.-C., en akkadien, cherchent déjà à se prémunir contre les effets d'un *andurāru.*[77]. Lewy expliquait l'influence d'institutions du troisième millénaire ou du début du deuxième millénaire sur la législation biblique par l'influence des Amorites sur les tribus d'Israël[78]. Ceci est contesté, à juste titre nous semble-t-il, par Lemche, qui maintient cependant l'origine akkadienne du mot *d^erôr*, désignant peut-être, selon lui, un décret[79]. L'étymologie de *andurāru* par la racine *drr* semble aujourd'hui abandonnée. Le sens premier serait plutôt l'idée d'un rétablissement de l'état antérieur, d'où le sens dérivé de l'affranchissement[80]. Ce sens premier, selon Bord, permettrait d'expliquer l'utilisation de *andurāru* non seulement pour des personnes, mais aussi pour des

---

73 C'est d'ailleurs le même mot grec, ἄφεσις, qui traduit et *d^erôr* et *yôbēl* dans la LXX. Le HAL identifie trois racines de même forme דרר et traduit la troisième, qui correspond aux références que nous venons de citer, par « libération » (*Freilassung*). Trois autre occurrences sont réparties selon deux racines : la première est identifiée en Ps 84,4 et Pr 26,2, où elle est mise en parallèle avec צִפּוֹר et désigne vraisemblablement un genre d'oiseau, habituellement traduit en français par « hirondelle » (TOB, BJ). Le HAL note un lien possible avec la racine III (liberté) ; la racine II, quant à elle, est identifiée seulement en Ex 30,23 (מָר־דְּרוֹר), où elle semble désigner une qualité de la myrrhe : « myrrhe vierge » (BJ) ou « myrrhe fluide » (TOB).

74 Cyrus H. GORDON, « Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament », *RB* 44 (1935), p. 34-41. Pour ce qui concerne l'année sabbatique et le jubilé : p. 38-41 ; John B. ALEXANDER, « A Babylonian Year of Jubilee », *JBL* 57 (1938), p. 75-79.

75 Cf. Robert NORTH, « דְּרוֹר *d^erôr* », TWAT II, c. 283-84.

76 Cf. Julius LEWY, « The Biblical Institution of D^erôr in the Light of Akkadian Documents », *Eretz-Israël* 5 (1958), p. 22*.

77 LEWY, « The Biblical Institution », p. 25*.

78 Cf. LEWY, « The Biblical Institution », p. 29*.

79 Cf. Niels Peter LEMCHE, « *andurārum* and *mīšarum* : Comments on the Problem of Social Edicts and their Applications in the Near East », *JNES* 38 [1979], p. 22.

80 Cf. BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 29-31. Plusieurs auteurs rapprochent cette racine akkadienne d'une racine néo-sumérienne signifiant : « le retour chez sa mère », ce qui irait dans le sens de la théorie de Bord, mais selon eux le sens fondamental de *andurāru(m)* serait la liberté de mouvement, et par extension, la libération. Cf. LEMCHE, « *andurārum* and *mīšarum* », p. 18; Eckart OTTO, « Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische *(an)-durāru*-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15 », *ZAR* 3 (1997), p. 44.

biens[81]. Cela éclairerait peut-être l'utilisation étonnante *d^e^rôr* en Ez 46,17 à propos d'un bien tiré de l'héritage du roi. Nous reviendrons sur ces parallèles babyloniens dans une section ultérieure[82].

De fait, l'auteur de la loi a peut-être présente à l'esprit une disposition d'amnistie déjà existante. Avant même de recourir aux parallèles extra-bibliques on peut trouver la présence d'une telle amnistie dans la Bible elle-même. On la rencontre en Nb 35,28 et Jos 20,6, au bénéfice du meurtrier involontaire exilé dans une ville refuge. Elle a lieu à la mort du grand prêtre. Or la ressemblance de vocabulaire entre Nb 35,28 et Lv 25,10 est frappante : il s'agit pour l'exilé de « retourner (שׁוּב) dans la terre de sa propriété » (אֶל־אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ). Dès lors, il n'est pas étonnant que la tradition juive, dans la *Sifra*, établisse un parallèle avec le meurtrier amnistié à propos de Lv 25,39-46[83].

Avec le jubilé, tous sont appelés à ce retour, ce qui est assez surprenant : le *d^e^rôr* est proclamée dans le pays (ou « sur la terre ») pour « tous ses habitants » (לְכָל־יֹשְׁבֶיהָ). En Is 61,1, c'est aux captifs qu'est promise la libération. En Jr 34, on libère des esclaves. En Lv 25,10, en revanche, tous les habitants sans distinction sont proclamés libres. Le législateur ne prend pas la peine de préciser : « tous les habitants dont la propriété est aliénée ou qui se sont vendus comme esclaves ». C'est à la deuxième personne du pluriel qu'il s'adresse aux Israélites pour les inviter à retourner dans leurs propriétés et leurs clans respectifs.

2.2.3 *ăḥuzzâ : propriété et don du pays*

Le terme אֲחֻזָּה apparaît pour la première fois en Lv 25,10. Il figure au total 13 fois en Lv 25[84] : la question de la propriété des biens et des personnes est au cœur de la problématique du jubilé. Sa signification reste débattue la littérature récente.

D'après Levine, il désigne une terre acquise légalement, par opposition à la terre acquise par conquête[85]. Mais le terme ne désigne pas seulement la terre, comme en

---

81 Cf. BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 31. Remarquons cependant qu'en Lv 25, comme nous le verrons, c'est la terre qui est libérée par le jubilé. Voir plus loin notre point 2.3, p. 200.

82 Voir plus loin, p. 344.

83 Cf. *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar, pereq 7, p. 335. Cazelles évoque aussi ce cas d'amnistie pénale à propos de Is 61,1, un texte que l'on rapproche parfois de Lv 25 en raison de l'expression לִקְרֹא שְׁנַת־רָצוֹן לַיהוָה (Is 61,2). Cf. Henri CAZELLES, « Royaume de prêtres et nation consacrée » (Ex XIX,6), *Autour de l'Exode*, études (Paris 1987) p. 292. Voir également BIANCHI, « Das Jobeljahr », p. 68, qui cite Cazelles et Gosse.

84 Lv 25,10.13.24.25.27.28.32.33(x2).34.41.45.46. Une erreur s'est glissée dans le décompte de Milgrom, qui n'en compte que 12. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2151.

85 Baruch A. LEVINE, « On the Semantics of Land Tenure in Biblical Literature. The Term *'aḥuzzāh* », *The Tablet and the Scroll*. Near Eastern Studies in Honour of William W. HALLO (ed. Mark E. COHEN – Daniel C. SNELL – David B. WEISBERG) (Bethesda 1993), p. 134.

témoigne Lv 25,45-46, où il s'agit de personnes. Milgrom lui donne le sens plus général de « *holding* or *tenure* », c'est-à-dire d'une propriété pour laquelle on dispose d'un titre qui n'est pas nécessairement définitif, à la différence du patrimoine considéré comme héritage (נַחֲלָה). D'où la nécessité de lui adjoindre un autre terme (en Lv 25 : עוֹלָם, v. 46 ou אֲבֹתָיו, v. 41) pour préciser le caractère définitif s'il y a lieu. La proximité des deux termes נַחֲלָה et אֲחֻזָּה fait qu'ils sont souvent interchangeables, sans être pour autant synonymes[86]. Il nous suffit ici de relever la notion fondamentale de propriété.

אֲחֻזָּה est très souvent associé dans la bible hébraïque au verbe נתן (donner), avec Dieu pour sujet[87]. Dans la promesse faite à Abraham en Gn 17,8, la terre lui est donnée par Dieu en possession pour toujours (אֲחֻזַּת עוֹלָם), à lui et à sa descendance. La formulation est identique en Gn 48,4 à propos de Jacob. De même, Lv 14,34 et Dt 32,49 associent le don (verbe נתן), la terre (אֶרֶץ) et la possession (אֲחֻזָּה). Dt 32,49 est particulièrement significatif car c'est le moment où le Seigneur va passer de la promesse à la réalisation du don.

Ce don de la terre n'est pas seulement un don global en faveur de tout un peuple. Il est aussi, selon le plan divin, précisé par tribus. Le tirage au sort par Josué des lots attibués aux tribus non encore pourvues a lieu « devant la tente de la rencontre » (Jos 18,6 ; 19,51), là même où le Seigneur parla à Moïse pour lui donner les instructions concernant le culte (Lv 1,1). Ceci est révélateur : la répartition de la terre doit être faite conformément à un ordre voulu par le Seigneur[88]. Mieux, le partage par tirage au sort est individualisé par clans selon Nb 26,52-56[89]. En Nb 27,4.7, le don est spécifié de façon encore plus précise, puisqu'il s'agit de donner une possession aux filles de Celofehad. Enfin, en Jos 24,28 et Jg 2,6, la prise de possession du pays apparaît bien comme une prise de possession individuelle de son « patrimoine » (נַחֲלָתוֹ) par chaque famille[90]. La formule de Jg 2,6 notamment[91], n'est pas sans rappeler Lv 25,10.13.

Le problème du patrimoine de Celofehad resurgira à l'occasion du mariage de ses filles à la fin du livre des Nombres, dont le dernier chapitre (ch. 36) traite justement du transfert de propriété d'une tribu à l'autre : un tel transfert ne pourrait être annulé

---

86 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2172.

87 Le fait que le Seigneur donne la terre n'empêche pas qu'il en reste le propriétaire. Voir plus loin, à propos du v. 23, le point 2.1, p. 355.

88 On reconnaît là encore la théologie du courant sacerdotal. Cf. GORMAN, *The Ideology*, n. 1, p. 44.

89 Le vocabulaire de Nb 26,52-56 est celui du patrimoine (נַחֲלָה), comme dans le partage du pays en Jos 14, et non de la propriété (אֲחֻזָּה). Les deux notions sont voisines sans être équivalentes. En Nb 27,7 les deux termes sont associés dans l'expression אֲחֻזַּת נַחֲלָה.

90 Contrairement à MILGROM, *Leviticus*, p. 2192, selon lequel les sources de l'hexateuque n'attestent qu'une propriété donnée au clan.

91 וַיֵּלְכוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אִישׁ לְנַחֲלָתוֹ לָרֶשֶׁת אֶת־הָאָרֶץ. Voir également Dt 3,20 : וְשַׁבְתֶּם אִישׁ לִירֻשָּׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם.

par les dispositions du jubilé et serait ratifié, au contraire, lors de la cinquantième année (Nb 36,4). Il est significatif que pour régler ce problème de patrimoine familial, c'est l'ordre originel donné par le Seigneur d'organiser le don du pays en le répartissant selon les tribus qui est invoqué (Nb 36,2). C'est encore le don du pays, en tant qu'événement, qui est rappelé en Dt 19,14 pour justifier l'interdiction de déplacer les bornes des terrains : le partage tel qu'il a été réalisé par les premiers arrivés est intangible (cf. la malédiction associée à l'infraction en Dt 27,17).

Nous avons vu que Lv 25,2 commence par un rappel de ce don de la terre, un don qui n'est pas une réalité du passé mais qui se poursuit dans le présent. Peut-être faut-il voir dans l'universalité du retour prôné en Lv 25,10 une confirmation du symbolisme eschatologique de la loi, qui apparaissait déjà dans notre étude à propos de la sonnerie de cor : tout le peuple, réuni le jour du Kippour au son de la trompe, purifié par le rite d'absolution et libéré par le jubilé, reprend possession de sa terre en refaisant l'expérience du don originel vécu par la génération des « pères »,[92].

2.3 Une année sabbatique (v. 11-12) ?

La proximité verbale entre Lv 25,11-12 et Lv 25,3-7 ne peut pas ne pas frapper le lecteur. Le jubilé est-il alors une année sabbatique ? Cette question, qui a fait couler beaucoup d'encre, méritera que nous lui consacrions une discussion approfondie dans un chapitre ultérieur[93].

L'analyse de ces versets nous permet cependant de faire déjà quelques observations :

1. L'insistance sur le chiffre sept que nous avons soulignée à propos du v. 8 va dans le sens d'un caractère sabbatique du jubilé, et ceci d'autant plus que la question du v. 20 mentionne également la septième année.

2. Beaucoup de termes se retrouvent dans l'un et l'autre passage : זרע ; קצר ; בצר ; אכל ; תְּבוּאָה ; סָפִיחַ ; נָזִיר. Le mot שָׂדֶה apparaît également dans les deux contextes, mais avec un sens différent[94]. Les v. 11-12 énoncent les mêmes interdits de semer, de moissonner ou de vendanger (v. 11) et la même recommandation de manger la production qui aura poussé librement (v. 12) que dans le cas d'une année sabbatique.

3. Lv 25,11 reprend dans l'interdit de la moisson la mention du *sāpîaḥ* mentionné en Lv 25,5. Or nous avons déjà remarqué que 2 R 19,20 et Is 37,30 utilisent un autre mot pour désigner ce que l'on peut manger lors

---

92 Pour le lien entre les générations sur la terre, voir l'*excursus* ci-dessous, p. 104.

93 Voir plus loin, p. 154.

94 Le terme הַשָּׂדֶה au v. 12, désigne non pas le champ particulier mais l'ensemble du territoire, cultivé ou non cultivé. Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 97.

d'une deuxième année sans semailles[95]. Le *sāpîaḥ* apparaît bien comme ce qui est produit par la terre lors de la première année sans semailles, et non lors de la seconde.

4. Le titre de « cinquantième année » (Lv 25,11) a donné lieu à des interprétations divergentes et a souvent été un argument pour différencier année sabbatique et année jubilaire. Il s'agit du seul élément de confusion possible, tout au moins pour un esprit moderne. En dehors de cela, tout indique dans le contexte qu'il s'agit d'une année sabbatique. Si l'on arrive à montrer qu'il n'y a pas de contradiction entre le v. 9 et le v. 11, rien ne s'oppose à la conclusion que l'année jubilaire est bien une année sabbatique. Nous y reviendrons ultérieurement.

Milgrom fournit des arguments en faveur du caractère non sabbatique du jubilé, mais sa thèse ne nous paraît pas concaincante. De la mention « pour vous » (לָכֶם) au v. 11, il conclut que, à la différence de l'année sabbatique observée par « la terre » (v. 2.4 ; donc par tous ceux qui l'habitent), l'année jubilaire n'est observée que par les Israélites et non par les étrangers. Elle n'est donc pas une année sabbatique, et l'absence du terme *šabbat* dans la péricope du jubilé en est la confirmation[96]. Le fait que les non-israélites sont exclus de la libération des esclaves en Lv 25,45-46 va également, selon lui, dans le sens d'un jubilé dont les disposistions sont limitées aux Israélites, donc différent d'une année sabbatique observée par tous[97].

À propos de ce dernier argument il faut d'abord préciser que d'après Lv 25,47-54, des étrangers, les ***gērîm wᵉtôšābîm***, sont bien soumis aux dispositions du jubilé dans la mesure où ils doivent laisser partir une famille d'esclaves israélites (v. 54). S'il est clair que le jubilé, dans ses dispositions concernant les personnes (libération et retour, v. 10), ne concerne directement que les Israélites, il concerne aussi indirectement, et par ricochet, leurs éventuels créanciers étrangers et ceci du seul fait qu'ils ont des relations sociales avec les Israélites. De la même manière, si les dispositions de l'année sabbatique s'adressent d'abord aux Israélites (לָכֶם au v. 2) chargés de veiller au sabbat de la terre, elles touchent aussi indirectement leurs employés étrangers du seul fait qu'ils ont un maître israélite, comme le montre Lv 25,6-7. Le « pour vous » de Lv 25,6 a déjà un sens large qui inclut tous ceux qui sont au service du chef de famille israélite, y compris des étrangers[98]. À défaut d'une mention contraire explicite, le contexte invite donc à voir dans l'interdiction des travaux agricoles au v. 11 un interdiction adressée certes aux chefs de famille mais qui concerne tous ceux qui travaillent à leur service.

Quant à l'argument *e silentio* tiré de l'absence du terme *šabbat*, tout dépend là aussi du contexte :

a. Dans le cas où le contexte invite spontanément à se situer dans le cadre d'une année sabbatique, l'absence du terme *šabbat* n'est pas en soi déterminante pour la

---

95 Voir plus haut, p. 47. Baentsch relève ce fait, mais sans le commenter. Cf. BAENTSCH, *Leviticus*, p. 425.

96 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2152, 2171 et 2175.

97 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2250.

98 Ceux-ci peuvent être des salariés ou des résidents. Sur le sens de ***tôšāb*** et ***śākîr***, voir plus haut, les points 3.4.1, p. 55 et 3.4.4, p. 66.

thèse de Milgrom[99], au contraire : si pour le législateur le jubilé est une année sabbatique, on comprend qu'il n'estime pas nécessaire de redonner le détail des prescriptions sabbatiques et de préciser à nouveau tous les bénéficiaires de ce *šabbat*, comme aux v. 6-7 ; si au contraire, pour le législateur, l'année jubilaire n'est pas une année sabbatique, il y a risque d'équivoque puisque le contexte est sabbatique. Il faut alors préciser que, contrairement à ce qui est prescrit pour l'année sabbatique qui vient d'être décrite, et à la différence des Israélites, les étrangers peuvent travailler la terre (c'est ainsi que le législateur procède en Lv 25,44-46 à propos de l'esclavage des étrangers). L'argument *e silentio* jouerait donc ici plutôt contre la thèse de Milgrom dans la mesure où rien n'est dit explicitement du travail des étrangers.
b. Dans le cas, en revanche, où le contexte n'aurait rien à voir avec l'année sabbatique, l'absence du terme *šabbat* deviendrait significative.
Or le contexte, nous l'avons vu, est clairement sabbatique.

Remarquons encore que cette année est appelée « chose sainte » (קֹדֶשׁ). Or le terme קֹדֶשׁ utilisé comme prédicat désigne aussi, dans le Lévitique, quelque chose que l'on consacre à YHWH : les prémices des fruits de l'arbre la quatrième année (Lv 19,24) mais aussi, en Lv 27, l'offrande volontaire d'une bête (Lv 27,9-10), une maison (v. 14), un champ (v. 21.23), ce qui est voué à l'interdit (v. 28) ou la dîme prélevée sur les produits de la terre ou les fruits des arbres (v. 30.32.33)[100]. Ici, c'est la « cinquantième année » qui est « chose sainte », consacrée au Seigneur. De même que le sabbat est l'offrande d'une journée de travail, en Lv 25 c'est toute une année qui est offerte au Seigneur, avec cependant la garantie qu'il y aura à manger dans les champs, de même que pour l'année sabbatique, il y avait le « sabbat de la terre » à manger (v. 6).

Excursus : le lien avec les pères sur la terre donnée aux origines : Lv 25,10 et Lv 25,41

Lv 25,10 prône le retour de chacun dans sa propriété, cette terre donnée autrefois aux ancêtres de la famille au moment de la prise de possession du pays. Ce lien entre les différentes générations liées à la même propriété foncière apparaîtra clairement en Lv 25,41. La deuxième partie de ce verset rappelle la fin du v. 10 : la même structure en chiasme est utilisée pour évoquer le retour vers le clan et vers la propriété qui est au cœur de l'année jubilaire. Le verset 41 envisage la famille non seulement dans sa dimension horizontale (מִשְׁפַּחְתּוֹ ; le clan, comme en Lv 25,48-49) mais aussi dans sa dimension verticale (la suite des générations) : il mentionne aussi bien les fils (וּבָנָיו עִמּוֹ) que les pères (אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו). C'est précisément cette continuité

[99] D'ailleurs, Milgrom n'y voit qu'une confirmation. De façon générale, Milgrom est lui-même prudent sur l'argument *e silentio* : « *arguments from silence are specious* » (MILGROM, *Leviticus*, p. 2254). Nous dirions plus volontiers que le silence n'est pas en soi un argument, mais qu'il doit être interprété dans son contexte.

[100] Cf. Enzo CORTESE, *Levitico* (Casale Monferrato 1982), p. 163.

des générations sur une même terre que la loi s'efforce de préserver. Il s'agit là, en effet, de l'un des fondements de la société israélite.

L'épisode de la vigne de Naboth montre que « l'héritage des pères » est inaliénable. Naboth, qui n'est pas dans une situation critique, ne veut à aucun prix s'en défaire, même en faveur du roi (1 R 21,3) : « que le Seigneur m'ait en abomination si je te cède l'héritage de mes pères (אֶת־נַחֲלַת אֲבֹתָי) ». Nous verrons l'importance de la terre comme instrument de la bénédiction divine (Lv 25,19). Dans la logique de Lv 25, une terre qui n'appartient plus à son propriétaire légitime (c'est-à-dire aux descendants de la génération qui l'a reçue lors du don du pays) est en quelque sorte aliénée et elle doit « sortir » lors du jubilé (v. 28)[101]. Si l'on comprend qu'il faille préserver la taille d'une exploitation familiale, afin qu'elle puisse permettre de subvenir aux besoins de ses propriétaires, on pourrait néanmoins imaginer un échange de terres, tel qu'il en existe parfois dans les sociétés modernes pour obtenir des exploitations moins fragmentées et donc plus rationnelles. Or cela est manifestement exclu en 1 R 21,3[102].

L'attachement de Naboth à l'« héritage de ses pères », fût-ce en défiant le roi lui-même, nous montre que la terre n'est pas considérée seulement comme le moyen de subvenir aux besoins de la famille, puisque Akhab propose une terre « meilleure » (1 R 21,2). Il y a donc un autre aspect qui retient Naboth et qui est plus qu'un simple lien affectif à la terre, ou que la nécessité de la bonne connaissance du terrain. Il s'agit vraisemblablement de l'attachement au lieu de sépulture des « pères »[103]. Avec la mention des « pères » et des « fils » dans le verset 41, c'est sans doute une autre dimension de l'importance de la propriété ancestrale qui est soulignée en Lv 25.

Brichto l'a bien mis en valeur, en effet : les liens familiaux ne sont pas dissous complètement par la mort[104]. Le séjour des morts n'est pas le néant[105]. Selon

---

[101] Cf. plus loin, notre point 2.3, p. 200.

[102] Pour Meyers, l'explication de ce phénomène est à chercher du côté des contraintes techniques d'une agriculture réalisée dans des conditions très difficiles. Ces contraintes demandent une bonne connaissance du terrain. Si la même terre est cultivée par la même famille de génération en génération, le savoir-faire se transmet plus facilement et permet une meilleure productivité de la terre. Cet argument est difficile à admettre dans le cas d'une vigne à Izréel, dans une région riche qui ne connaît pas la difficultés de la culture en terrasse comme dans les collines de Judée. Cf. Carol MEYERS, « The Family in Early Israel », Leo G. PERDUE – Joseph BLENKINSOPP – John J. COLLINS – Carol MEYERS, *Families in Ancient Israel* (Louisville 1997), p. 19-21. – Dans le même ouvrage, Blenkinsopp avance une autre explication, qui nous paraît plus juste : l'inaliénabilité du patrimoine foncier familial est liée au fait qu'il est le lieu de sépulture des ancêtres. Cf. son article « The Family in the First Temple Period », p. 80.

[103] Cf. n. 102. Pour Blenkinsopp, qui va dans ce sens, les commandements contre le « culte des morts » et la nécromancie dans le Deutéronome sont un effort en vue de relâcher les liens entre une famille et sa propriété ancestrale, afin de remettre en cause le caractère inaliénable de cette dernière. Cf. BLENKINSOPP, « Family », p. 89. Outre le fait qu'il est impropre de parler de « culte » des morts dans l'Ancien Testament (cf. plus bas, n. 106), l'affirmation de Blenkinsopp est difficile à prouver et il n'apporte aucun élément pour l'étayer.

[104] Cf. Herbert Chanan BRICHTO, « Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex », *HUCA* 44 (1973), p. 1-54. Les paragraphes qui suivent s'inspirent beaucoup de cette étude.

[105] « Death does not constitute dissolution but rather a transition to another kind of existence, an afterlife in the shadowy realm of Sheol. ». BRICHTO, « Kin, Cult, Land and Afterlife », p. 23. L'accueil du roi de Babylone au shéol en Is 14,9-17 le montre bien. L'épisode de la magicienne d'En-Dor, en 1 S 28, prouve aussi que le prophète Samuel peut être rappelé dans le monde des

Brichto, les conditions dans lesquelles se déroulent cette vie après la mort sont liées, dans la mentalité des hommes de l'Ancien Testament, au maintien des liens familiaux, les vivants étant tenus d'honorer les défunts[106]. On peut pressentir ce lien entre les générations – les vivants et les morts – par l'horreur qu'inspire le fait d'être enterré sans sépulture[107], ou de ne pas être « réuni à ses pères »[108] dans le caveau de famille, ou du moins la propriété familiale. Au contraire, la Bible mentionne souvent le fait d'être enterré « avec ses pères », dans un endroit connu des descendants[109]. Que la terre où se trouve la sépulture passe à un autre, ignorant des personnes qui y furent inhumées, et le respect dû aux morts en souffre irrémédiablement. Ce lien entre la terre et les générations qui l'habitent[110] est peut-être l'un des enjeux sous-jacents aux cas juridiques, soulevés dans l'Ancien Testament, où la survie d'un nom est liée à la permanence d'une descendance sur une terre (c'est le cas de Celofehad et de Booz)[111], même si la sauvegarde de la superficie allouée à un clan reste un aspect important de la question (cf. Nb 36,3-4).

L'histoire des patriarches illustre l'importance du lieu de sépulture des ancêtres. Abraham, le premier, s'est préoccupé d'une terre pour inhumer les membres de sa famille. Lui qui n'était encore qu'un étranger, il acheta pour l'occasion une terre au fils de Heth pour pouvoir y ensevelir sa femme et y être lui-même enseveli (Gn 23 ; cf. Gn 25,9). L'auteur biblique insiste sur la reconnaissance de ce titre de propriété difficile à arracher aux fils de Heth (Gn 23,20). La suite de l'histoire des patriarches nous révèle le devoir pour les fils de préserver l'héritage des pères, qui est aussi leur dernière demeure[112]. Le thème de l'ensevelissement des ancêtres dans la terre du

---

vivants. En Jr 31,15-17, Rachel, morte pourtant depuis de nombreuses générations, pleure ses enfants. De même, un mort peut encore être atteint si l'on s'en prend à sa descendance, comme c'est le cas pour Saül en 2 S 21. Saül avait d'ailleurs demandé à David la grâce d'épargner sa descendance (1 S 21).

106 Il n'y a pas de trace d'un culte des morts dans la religion de l'Ancien Testament. Il y a des rites mortuaires (cf. Dt 14,1) et une vénération des morts, mais aucun pouvoir ne leur est attribué. Samuel, en 1 S 28, est invoqué pour connaître l'avenir, mais il n'apparaît pas comme ayant la capacité d'infléchir le cours des événements. Comme le fait remarquer Brichto, « veneration is not worship ». BRICHTO, « Kin, Cult, Land and Afterlife », p. 47.

107 C'est le pire des châtiments, qui implique presque un anéantissement de la personne. Les références sont très nombreuses. Cf., par exemple : 1 R 14,11 ; 16,4 ; 21,21.24 ; Is 14,18-19 ; 22,16-17 ; 34,2-3 ; 66,24 ; Jr 7,33 ; 8,1-2 ; 15,3. Cette aversion pour le fait de ne pas avoir de sépulture était partagée par le monde indo-européen. Cf. BRICHTO, « Kin, Cult, Land and Afterlife », p. 4.

108 1 R 13,22.

109 Exemples : Jg 8,32 ; 16,31 ; 2 S 2,32 ; 17,23 ; 1 R 15,24 ; 16,28; 2 M 12,39.

110 Cf. A. R. JOHNSON, « The Primary Meaning of √ גאל », *Congress Volume, Oxford 1959* (ed. G. W. ANDERSON – A. BENTZEN – P. A. H. DE BOER – M. BURROWS – H. CAZELLES – M. NOTH) (VTS 1, Leiden 1953), p. 70 : « The soil, quite as much as the bones, flesh and blood belonging to a man, forms a vital link with both his ancestors and his descendants ».

111 Ainsi, en Nb 27,4, les filles de Celofehad s'exclament devant Moïse : « faut-il que le nom de notre père disparaisse de son clan, du fait qu'il n'a pas eu de fils ? Donne-nous donc à nous-mêmes une propriété comme aux frères de notre père ». La formule de Booz, dans le livre de Ruth : « relever le nom du défunt sur son patrimoine » (Rt 4,5) va également dans ce sens. La disparition d'un « nom » ne consiste pas seulement dans la disparition des descendants, mais dans le fait que les descendants ne puissent plus habiter la terre de leurs « pères » et maintenir ainsi vivants les liens qui demeurent au-delà de la mort.

112 Cf., pour la sépulture de Jacob : Gn 49,29-50,14 (cf. 47,29-31) ; pour celle de Joseph : Gn 50,25 ; Ex 13,19 ; Gn 33,19.

clan est très important dans la trame narrative qui retrace l'histoire du peuple élu depuis les patriarches jusqu'à l'entrée en Canaan, puisqu'il apparaît en quasi-conclusion aussi bien du livre de la Genèse que du livre de Josué. Au terme de ce dernier livre, les ossements de Joseph font désormais partie du « patrimoine » (נַחֲלָה) de ses fils, au même titre que la terre (Jos 24,32)[113].

[113] Peut-être était-ce une façon de s'approprier le terrain et de rendre toute contestation impossible par la suite.

Chapitre 4

Conséquences juridiques et bénédictions (13-22)

1 Achat et vente d'un terrain (13-17)

Après l'exposé du contenu du jubilé, viennent les premières conséquences juridiques à tirer de l'institution de cette année d'affranchissement, et ceci à propos de la vente des terrains (v. 10). Le v. 13 introduit cette petite section en rappelant le retour de chacun dans sa propriété lors du jubilé. Les versets qui suivent sont donc en rapport direct avec le jubilé qui est d'ailleurs mentionné au v. 15. Les v. 14-17 décrivent les règles d'une transaction foncière qui respecte la justice.

La formule « n'exploitez pas chacun son frère » (אַל־תּוֹנוּ אִישׁ אֶת־אָחִיו) du v. 14 est reprise au v. 17 sous une forme légèrement différente : « vous n'exploiterez pas chacun son compatriote » (וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת־עֲמִיתוֹ). La seconde expression fait manifestement écho à la première. Les deux versets qui les séparent (15 et 16) exposent la manière de ne pas exploiter son frère dans la vente d'un terrain, en insistant sur le décompte des années.

1.1 Exploiter son frère

Alors que la première expression du commandement de ne pas exploiter son frère est formulée sous la forme d'une défense ponctuelle (...אַל־ ; v. 14), la seconde revêt la forme soit d'une défense permanente soit d'une négation (...וְלֹא ; v. 17). Si l'on comprend le v. 17 comme la suite logique du v. 16, il nous semble préférable de retenir la seconde solution et l'on pourrait presque traduire le *waw* initial du v. 17 par « ainsi » : c'est en observant cette manière de calculer le prix de la terre que les fils d'Israël n'exploiteront pas leur compatriote[1].

On reste ici dans les limites du peuple de Dieu. « Ton frère », au v. 14, c'est « ton compatriote », au v. 17. En Lv 19,33, le même verbe ינה est utilisé dans un commandement qui vise au respect de l'immigré. Jusqu'à présent, la loi du ch. 25 n'a considéré l'immigré que comme un employé (cf. 25,6). Elle ne

---

[1] Les traductions de la TOB, de Cazelles et de Crampon ne font pas la différence entre les deux expressions. Segond, Dhorme et Osty, en revanche, rendent la première par une défense, et la seconde par la négation d'un futur, qui peut aussi avoir, en français comme en hébreu, une valeur de défense permanente. Cette option respecte mieux le texte hébreu.

prend pas encore en compte le cas d'un immigré propriétaire, comme elle le fera au v. 47. Les transactions ne sont envisagées ici qu'entre compatriotes, car d'après le v. 13 tous ont pu redevenir propriétaires à l'occasion du jubilé. Nous avons vu que l'année jubilaire reconstitue d'une certaine manière le peuple de Dieu, en tant que peuple d'hommes libres, héritiers d'une même promesse concernant le don de la terre[2]. En ce sens, tous ceux qui sont entrés dans l'Alliance sont frères et l'on a l'équivalence « frère » / « compatriote ». On retrouve la même conception exprimée dans la loi sur la remise des dettes dans le Deutéronome, qui oppose « ton frère » (אָחִיךָ) à « l'étranger » (הַנָּכְרִי) : « l'étranger, tu pourras le contraindre, mais ce que tu possèdes chez ton frère, tu lui en feras remise » (Dt 15,3)[3]. Nous reviendrons sur cette distinction entre les « frères » et les étrangers à propos des dispositions casuistiques des v. 25-55[4].

1.2 La procédure de vente

Après l'énoncé du principe général, la loi descend ensuite dans le détail de son application, en précisant comment doit être fixé le prix de vente d'une propriété.

1.2.1 Le point de vue de l'acheteur

Bien que le v. 14 semble envisager aussi bien le cas de la vente que celui de l'achat d'une propriété, les deux versets suivants n'envisagent plus que l'achat, et s'adressent manifestement à l'acheteur. Là encore, les traducteurs sont embarrassés par le jeu des personnes au v. 14, qui semble fantaisiste : dans la même phrase, les verbes sont à la deuxième personne du pluriel et les pronoms suffixes à la deuxième personne du singulier[5]. Le choix de la TOB, qui s'écarte de la ponctuation massorétique, nous paraît être le plus judicieux. Il consiste à prendre ici le verbe מכר comme un verbe intransitif, traduit dans ce contexte par « faire du commerce ». On comprend mieux alors la syntaxe de la proposition suivante, avec la mise en parallèle du substantif מִמְכָּר et de l'infinitif absolu קָנֹה, les deux termes de l'alternative qui sont reliés chacun au même complément עֲמִיתֶךָ. La définition du cas est donnée par le verbe מכר à la deuxième personne du pluriel, et précisée par

---

2 Voir plus haut, p. 102.

3 Cf. également Dt 17,15 : « c'est au milieu de tes frères que tu prendras un roi pour établir à ta tête ; tu ne pourras mettre à ta tête un étranger (אִישׁ נָכְרִי) qui ne serait pas ton frère ». Dt 28,3 considère cependant l'Édomite comme un frère.

4 Voir plus loin, notre point 1, p. 176.

5 D'où des harmonisations dans un sens ou dans l'autre, dont voici deux exemples : « Si tu vends ou si tu achètes à ton compatriote, que nul ne lèse son frère ! » (Cazelles) ; « Si vous faites une vente à votre compatriote, ou si vous achetez à votre compatriote, qu'aucun de vous ne lèse son frère » (Segond).

une incise : « [que ce soit] vente à ton compatriote ou achat de la main de ton compatriote »[6].

Le v. 13 s'adressait à tous les Israélites, tous étant concernés par le retour de chacun dans sa propriété lors de l'année du jubilé. Le v. 14 poursuit donc à la deuxième personne du pluriel, car tous sont aussi concernés par l'éventualité d'une transaction foncière. Cette transaction est cependant un acte bilatéral qui n'engage que deux personnes. On passe alors à la deuxième personne du singulier pour expliciter les deux cas de figure, envisagés uniquement à l'intérieur du peuple d'Israël : « vente à ton compatriote ou achat de la main de ton compatriote »[7].

Si le précepte de ne pas exploiter son frère est général, la loi s'adresse ensuite, dans ses dispositions pratiques, à celui qui est le plus susceptible d'exploiter effectivement son frère : l'acheteur. La suite de la loi (v. 25) montre que celui qui vend le fait le plus souvent sous la pression d'une situation financière difficile. Il est donc faible économiquement et, d'une certaine manière, acculé à la vente[8]. L'acheteur, qui lui n'a pas un besoin urgent de ce terrain, peut de ce fait être tenté de tirer profit de la situation en faisant baisser le prix d'achat[9]. La loi s'adresse donc à l'acheteur, qui est en position de force (v. 15 : *tu* achètes et *il* vend ; v. 16 : *il te* vend). Afin d'éviter tout biais introduit dans la vente par un rapport de force, la loi fixe un critère extérieur, objectif, pour le prix de la transaction. Le suffixe possessif à la troisième personne du singulier de מִקְנָתוֹ[10] renvoie à מִמְכָּר au v. 14, car s'il s'agissait d'une personne, cela ne pourraît être que « ton compatriote », mentionné au verset 15. Mais le compatriote en question est précisément celui qui vend. Quant à l'option de traduction en faveur de la troisième personne du féminin singulier ou de la deuxième personne du masculin singulier pour les verbes du v. 16 (« plus grand/plus petit sera son prix d'achat » ou « tu augmenteras/diminueras son prix d'achat), elle ne

---

6 L'incise est rendue de façon opportune dans la typographie par deux tirets. – La TOB donne néanmoins en note une traduction littérale qui fait de מִמְכָּר le complément d'objet direct de מכר, avec le sens de « marchandise ». Il nous semble cependant que מִמְכָּר peut être rendu ici par « vente » au sens de l'action de vendre, comme au v. 27, ce qui cadre mieux avec son correspondant קָנֹה dans notre verset.

7 Et non pas « vente à votre compatriote », ou « vente à vos compatriotes », qui serait plus confus : on pourrait croire qu'il y a plusieurs acheteurs ou vendeurs dans la transaction.

8 Gn 47,13-20 montre bien le mécanisme de la disette qui amène un paysan dans un premier temps à liquider toute son épargne (13-15), puis à sacrifier les moyens de subsistance à long terme (les troupeaux) pour faire face aux besoins à court terme (15-17), enfin à se vendre comme serf au service d'un plus fort (18-20). A chaque fois, le vendeur n'a le choix qu'entre la vente et la mort de faim (v. 15 et 19). Ne 5,1-5 montre que ce processus était aussi à l'œuvre à l'intérieur du peuple de Dieu après le retour de l'Exil.

9 On a un exemple de ce comportement, à propos de la vente de personnes cette fois (cf. Lv 25,39), dans l'invective du prophète Amos en Am 8,6 (cf. 8,4).

10 Il s'agit de « son » prix d'achat, et non pas « ton », comme traduit la TOB.

change pas la compréhension de façon fondamentale. Les deux sont également envisageables du point de vue du sens. Nous choisissons ici la première solution, la plus neutre.

1.2.2 mispār : l'importance du décompte

Un mot revient trois fois entre les deux formulations du précepte de ne pas exploiter son frère : מִסְפָּר (décompte, nombre), deux fois au v. 15 et une fois au v. 16. Le verbe ספר était déjà mis en valeur, au v. 8, comme premier verbe dans la séquence d'opérations que comporte l'annonce du jubilé. Le v. 8 lui-même abonde en chiffres qui montrent l'importance du décompte du temps. Quel sens a cette insistance sur le *mispār* ?

Comme le spécifiera explicitement le v. 23, la terre n'est pas vendue pour toujours. On peut même dire qu'elle n'est pas vendue du tout, au sens strict du terme, car d'après la loi c'est l'usufruit de la terre qui est vendu, non le bien foncier[11] : « c'est un nombre de productions [récoltes] qu'il te vend » (v. 16). Ce nombre n'est pas infini, et il est même connu avec précision puisque c'est le nombre d'années qui restent jusqu'au prochain jubilé.

La référence au *mispār* des années à partir du jubilé cherche à maintenir un ordre juste, là où le désordre peut facilement s'introduire à la suite de rapports de force. Lv 19,35-36 montre, en effet, combien la justesse (et donc la justice) dans les mesures est un élément essentiel de l'ordre social[12] : lorsqu'il s'agit d'évaluer, il faut une référence externe intangible. Le décompte des années après le jubilé (v. 15) joue le rôle de cette référence externe dans le calcul du prix de la terre[13]. Il doit permettre de rattacher le prix de la transaction à un élément objectif, qui s'impose de lui-même. Dans l'esprit du législateur, le prix est censé être ainsi soustrait à la pression de la partie contractante qui est en position de domination, l'acheteur. C'est lui, en effet, qui est tenté d'« exploiter son frère ».

En permettant le retour de chacun dans son patrimoine, le jubilé évite que ne se prolongent indéfiniment des inégalités dangereuses pour l'unité du peuple lui-même. Mais pendant la période inter-jubilaire, les plus forts peuvent faire peser leur loi sur les plus faibles. L'introduction de la référence au jubilé

---

11 Cf. CORTESE, *Levitico*, p. 115.

12 Cf. Dt 25,13-16 ; Ez 45,10-12 ; Mi 6,10-11 ; Am 8,5 ; Pr 11,1 ; 20,10. Les poids, la canne pour mesurer la longueur, les mesures de volume ne doivent pas être faussés. Le Seigneur semble s'intéresser de très près à ces questions : « Au Seigneur un fléau et des balances justes, et tous les poids sont son affaire » (littéralement : « son oeuvre » ; Pr 16,11). Sous des aspects pratiques qui peuvent paraître anodins, la question des mesures touche à la justice et à la vérité, dont elle est la mise en pratique. La confiance dans les échanges est, par ailleurs, un des fondement de la vie sociale.

13 L'importance du *mispār* apparaît également dans le partage du pays en Nb 26,52-56. Il apparaît comme le moyen d'assurer une répartition équitable des terres. Notons la parenté entre les formules de Nb 26,54 et Lv 25,16.

dans le calcul du prix de la terre a deux avantages. D'une part elle fait prendre conscience concrètement aux deux contractants que le bien foncier en lui-même est, en fait, inaliénable : l'échange d'argent contre la terre ne crée pas une situation définitive, il n'est qu'un ajustement temporaire pour faire face à une situation d'urgence[14]. D'autre part, elle montre que cet ajustement, pour temporaire qu'il soit, ne doit pas se faire au détriment des plus faibles : les conditions du contrat sont censées être connues d'avance, et les contractants eux-mêmes n'ont apparemment que peu de prise sur la fixation du prix de la transaction. Celui-ci semble déterminé par une instance extérieure, la loi elle-même.

En réalité, il faut le souligner, la loi laisse dans l'ombre la question de l'évaluation de la récolte elle-même. Celle-ci devient alors l'élément décisif de la détermination du prix. Il ne peut en être autrement car le rendement d'une terre dépend de nombreux facteurs : qualité du sol, situation, climat, etc. Il varie aussi selon les années. Il y a donc toujours place ici, dans les faits, pour un rapport de force au détriment de celui qui vend. La loi n'a prise que sur un élément dans l'évaluation du prix de la terre, car elle doit rester au plan des principes généraux, et ne peut descendre dans le particulier[15].

1.2.3 Le jubilé : un point d'équilibre

Derrière ces calculs méticuleux se cache une visée profonde : il s'agit d'étendre à la période intermédiaire les bienfaits de l'institution du jubilé. Celle-ci apparaît ainsi au cœur d'un dispositif cherchant à réguler la vie économique du peuple d'Israël et à sauvegarder son unité. On peut penser que le point sur lequel le législateur cherche à attirer l'attention est avant tout la structuration du temps autour de la « cinquantième année ». L'activité économique doit se faire en vue du jubilé, qui est comme le point d'équilibre vers lequel on tend.

Ainsi structuré, le temps n'est plus une inconnue[16]. Celui qui cède sa terre ne se fie pas, pour la retrouver, à un éventuel retour de fortune, mais à l'institution du jubilé qui fixe par avance le moment de la rétrocession. Par son insistance sur la référence à cette année sainte, la loi indique que c'est tout l'espace des cinquante ans qui doit être marqué par l'exigence de justice et de fraternité qui caractérise le jubilé. Elle donne une direction mais,

---

14 « The jubilee recognizes certain contingencies which may necessitate the need for liquid assets » (FAGER, *Land Tenure*, p. 95).

15 En Lv 27,16, la loi descendra encore plus finement dans le détail en fixant le prix de base d'un champ consacré au Seigneur en l'année du jubilé (donc indépendamment du décompte des récoltes) selon la quantité de grain que l'on peut y semer. C'est sur cette base que joue ensuite le calcul au *prorata* des récoltes.

16 Voir plus haut, p. 85. La structuration du temps est un thème cher au courant sacerdotal. Cf., notamment, GORMAN, *The Ideology*, p. 57-59.

malgré les apparences, comporte encore une part de « volontarisme » : pour être réalisé, l'idéal qu'elle véhicule demande l'honnêteté de celui des contractants qui est en mesure d'imposer ses conditions à son vis-à-vis.

1.3 « Tu craindras ton Dieu » (v. 17)

Reprise au v. 17, l'exhortation du v. 14 trouve maintenant une justification par l'ajout de la formule : « c'est ainsi que tu craindras ton Dieu ». En utilisant un langage théologique moderne, on pourrait dire qu'un principe général de morale sociale trouve ici une motivation théologale[17] qui est déjà une orientation vers le rappel des termes de l'Alliance.

1.3.1 Une motivation théologale

« Craindre le Seigneur » est une formule qui revient souvent dans le Deutéronome. Il s'agit avant tout, d'une façon générale, de pratiquer les commandements du Seigneur et de suivre ses chemins (Dt 6,2.24 ; 8,26 ; 10,12-13 ; 13,5 ; 17,19 et 31,11-13). Le seul acte spécifique présenté comme une façon de craindre le Seigneur est l'observance du commandement de la dîme en Dt 14,23.

Il est donc significatif que dans les cinq occurrences de l'expression « et tu craindras ton Dieu » dans le Lévitique (19,14.32 ; 25,17.36.43), la crainte du Seigneur s'exprime de façon privilégiée dans le respect du prochain, et notamment du plus faible. On retrouve cette idée aux v. 36 et 43 de ce même ch. 25, mais aussi en 19,14. En 19,32, c'est le respect aux vieillards qui est relié à la crainte du Seigneur, et l'on reste dans la sphère des rapports avec le prochain. Ainsi, ne pas exploiter son compatriote est une manière d'honorer Dieu. Le culte d'Israël ne consiste pas uniquement en sacrifices et en offrandes rituelles, mais aussi en gestes de solidarité concrète à l'égard du prochain.

1.3.2 « Ton Dieu » / « votre Dieu »

Dès la fin du v. 17, la perspective s'élargit en passant du singulier au pluriel. La clause de motivation, redondante, joue sur le changement de suffixe : YHWH est à la fois « ton Dieu », le Dieu qui s'intéresse à ta conduite individuelle et que tu dois craindre (cf. le discours à la deuxième personne en Lv 25,14-16), et « votre Dieu », c'est-à-dire ton Dieu et celui de ton compatriote, le Dieu du plus fort et le Dieu du plus faible[18]. Ce compatriote,

---

17 Cf. également la formule « c'est moi le Seigneur » qui ponctue bon nombre des commandements de Lv 19 (19,3.4.10.12.14.16.18, par exemple) et que l'on retrouve fréquemment entre les ch. 18 et 22. Nous étudierons plus en détail les « clauses de motivation » de Lv 25 dans un chapitre ultérieur. Voir plus loin, p. 349.

18 Cf. Ibn Ezra, cité par MILGROM, *Leviticus*, p. 2179.

lui aussi, est bénéficiaire du don de la terre, exprimé en « vous » au v. 2. Il est l'héritier d'une même promesse.

YHWH est donc le Dieu de tout le peuple et il conduit sa destinée en fonction de sa fidélité à la Loi du Sinaï[19]. Dans le Lévitique en effet, « votre Dieu » est souvent mentionné en lien avec une intervention de Dieu en faveur de son peuple dans l'histoire, comme en Lv 25,38[20]. L'insistance sur l'acte fondateur qu'est l'Exode, rappelé à huit reprises dans le Code de Sainteté[21], fait d'ailleurs de ce thème, selon Joosten, « un des fondements du discours »[22]. En rappelant cette vérité : « c'est moi, le Seigneur, qui suis votre Dieu », la loi évoque l'appartenance mutuelle qui est au cœur de l'Alliance, formulée pour la première fois en Ex 6,7 : « je vous prendrai comme un peuple à moi, et pour vous je serai Dieu » (Ex 6,7)[23]. C'est dans la perspective de l'Alliance qu'il faut donc situer ce discours, comme nous allons le voir à propos des versets suivants.

2 La bénédiction associée à l'Alliance (18-19)

Après l'annonce du jubilé et les dispositions concernant la vente des terrains, qui visent à étendre à toute la période intermédiaire les effets du jubilé, les v. 18-19 rappellent les termes fondamentaux de l'Alliance : respect des commandements de la part du peuple et bénédiction de la part de YHWH. C'est ce cadre de l'Alliance qui donne son sens à l'institution du jubilé.

2.1 Pratique des lois et jugements (18a)

En 18a est évoqué le respect des lois et jugements du Seigneur (אֶת־חֻקֹּתַי וְאֶת־מִשְׁפָּטַי). Si le thème est deutéronomique (cf. Dt 4,1 ; 30,15-20 ; 32,45-47), l'expression, en revanche, est propre au Code de Sainteté et à Ézéchiel[24]. Comme le Lévitique en effet, mais contrairement au Deutéronome, Ézéchiel utilise l'expression « mes lois et jugements » mise dans la

---

19 Cf. l'article de Joosten déjà cité à la n. 6, p. 36.

20 « C'est moi le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait monter du pays d'Égypte pour vous donner le pays de Canaan, afin que pour vous je sois Dieu » (cf. une formulation semblable en 11,45 ; 22,33 ; 26,45). Voir également le contexte immédiat dans les versets suivants, où l'on trouve l'expression « votre Dieu » : Lv 11,44 ; 18,2.4 ; 19,34.36 ; 20,24 ; 23,40.43 ; 25,55 ; 26,1-13. En 18,30, les versets précédents mentionnent une intervention divine dans l'histoire mais indirectement en faveur d'Israël : il s'agit du châtiment des habitants de Canaan pour leur mauvaise conduite.

21 Lv 19,36 ; 22,33 ; 23,43 ; 25,38.42.55 ; 26,13.45. Sur ces huit références du Code de Sainteté, cinq se trouvent dans les ch. 25-26.

22 Jan JOOSTEN, « Le cadre conceptuel du Code de Sainteté », *RHPR* 75 (1995), p. 387.

23 Cf. Lv 26,12 ; voir également Jr 11,4 ; Ez 36,28.

24 Comparer également Lv 25,18 avec Ez 11,20 et 20,21.

bouche du Seigneur[25]. Plus précisément, dans l'expression « gardez mes lois et mes jugements, c'est en les mettant en pratique que l'homme a la vie » du Lévitique (Lv 18,5), la fin de la phrase (אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם) se retrouve telle quelle en Ez 20,11.13.21.

Le fait de vivre dans le pays donné par Dieu est explicitement lié, en maintes occurrences du Lévitique, au respect des commandements[26], comme d'ailleurs dans le Deutéronome[27]. La théologie du Code de Sainteté associe donc, comme le remarque Ska, la « grâce » à la « loi », puisque si la sainteté fut donnée par Dieu dans l'événement fondateur de l'Exode, elle n'est conservée que moyennant la fidélité à la loi[28]. Le peuple de l'Alliance a en effet été mis à part pour une mission particulière, celle d'être saint comme le Seigneur l'est lui-même : « Soyez à moi, saints car je suis saint, moi, le Seigneur ; et je vous ai distingués du milieu des peuples pour que vous soyez à moi » (Lv 20,26).

S'il ne témoigne pas de la sagesse contenue dans la Loi qu'il a reçue en revanche, Israël se comporte comme les autres peuples et se profane, en quelque sorte, en suivant leurs « jugements » (Ez 11,12 ; cf. 20,32 et Lv 18,3 ; 20,23). Il encourt alors la même sanction qu'eux. Désobéir aux « lois et jugements » que le Seigneur a fait connaître au Sinaï (Lv 26,46) et qu'il rappellera au moment d'entrer au pays de Canaan, c'est donc se rendre impur et rendre impur le pays (Lv 18,24-30). Par le fait même, c'est s'exposer à être « vomi » par ce pays (Lv 18,25.28 ; 20,22-24 ; cf. 26,43).

---

25 Par exemple : Lv 18,4.5.26 ; 19,19.37 ; 20,8.22 et Ez 5,6-7 ; 11,20 ; 18,9.17 ; 20,11.13.16.19.21. 24. Dans le Deutéronome, c'est Moïse qui parle au nom du Seigneur, et l'expression « mes lois et commandements » n'apparaît jamais. On rencontre très souvent, en revanche, une expression voisine : « les lois et commandements que je vous apprends » ou « ...que je vous donne », mais mise dans la bouche de Moïse (cf., par exemple, Dt 4,1-2).

26 Cf. Lv 18,3-4.26-27 ; 20,22 ; 26,44.

27 Ainsi, par exemple, à la jonction entre le Code Deutéronomique et son introduction narrative, Dt 11,31-12,1 lie très fortement la prise de possession (ירשׁ) de la Terre Promise avec la mise en pratique des commandements. Le fait même de faire « descendre la loi du sommet du Sinaï dans la vallée du Jourdain » est propre au Deutéronome, qui se différencie ainsi nettement de la tradition sacerdotale. Ceci est révélateur d'un « impératif théologique » : « jumeler l'enseignement de la loi avec l'entrée en possession du pays ». Cf. Samuel AMSLER, « Motivation de l'éthique dans la parénèse du Deutéronome », *Le dernier et l'avant-dernier*, études sur l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible 29 ; Genève 1993), p. 130. Voir également, pour le Deutéronome : Dt 4,1.5.14 ; 5,31-33 ; 6,1-3 ; 8,1 ; 11,8-15.22-25 ; 28,21.63 ; 30,16.18 ; 31,13 ; 31,45-47 et Jos 23,5-6. A comparer avec Ex 6,6-8, avant l'Alliance du Sinaï, où le don de la terre n'est pas lié au respect des commandements (et pour cause) mais seulement à la promesse faite aux patriarches (Ex 6,8).

28 Cf. SKA, *Introduction*, p. 272. Contrairement à ce qu'affirme Ska en revanche, ce n'est pas seulement en observant les lois de pureté et les prescriptions cultuelles que le peuple demeure saint (p. 272), mais en observant plus largement l'ensemble des commandements qui le distinguent des autres peuples. Cf. Lv 19,2, qui introduit un certain nombre de prescriptions d'ordre moral, et Lv 20 dans son ensemble, notamment Lv 20,6-8. Voir Frank CRÜSEMANN, *The Torah.* Theology and Social History of Old Testament Law (translated by Allan W. MAHNKE) (Mineapolis 1996 ; 1992 pour l'édition allemande), p. 302-303 et 308.

Le thème de la profanation du pays renvoie au livre d'Ézéchiel, notamment au ch. 36 : « la maison d'Israël qui résidait sur son sol l'a souillé par sa conduite et ses actions » (Ez 36,17). Pour pouvoir ramener Israël sur son sol (Ez 36,24), le Seigneur lui-même doit le purifier (v. 25) et mettre en lui un Esprit qui le fera, dit-il, « marcher dans mes lois » et « pratiquer mes jugements » (v. 27). Délivré ainsi de ses souillures, le peuple pourra à nouveau profiter de l'abondance qui caractérise la terre de la promesse (v. 29-30), redevenue un véritable « jardin d'Éden » (v. 35). Nous reviendrons ultérieurement sur cet aspect de la sainteté du pays en lien avec celle du peuple[29].

De quels lois et jugements s'agit-il ici ? Bien sûr, l'injonction « mettez en pratique mes lois et jugements » vaut de façon générale pour tous les commandements de la Loi. Mais précédemment dans le Lévitique, une formule similaire est utilisée avant et après l'énoncé de commandements précis afin d'en montrer l'importance et de souligner la gravité d'une désobéissance (cf. Lv 18,4.5 et 26 ; 20,8.22). Ici le contexte invite donc à voir dans ces « lois et jugements » d'une façon plus précise les préceptes liés à l'année sabbatique et au jubilé qui viennent d'être énoncés en Lv 25,2-17.

2.2 beṭaḥ et śoba' : satiété et sécurité sur la terre (18b-19)

La fin du v. 18 et le v. 19, construits en inclusion, présentent deux composantes essentielles du bonheur sur la terre, qui sont en quelque sorte la représentation du bonheur tout court : la sécurité (בֶּטַח) et la satiété (שֹׂבַע). L'évocation de la satiété au centre de cette inclusion n'est pas fortuite, alors que le v. 11 interdit les semailles et les récoltes lors de l'année jubilaire.
Dans le registre des promesses de satiété et de sécurité, on peut rapprocher Lv 25,18-19 de Ez 34,25-27, où l'on retrouve une structure semblable, et des proximités de vocabulaire. Le contexte est celui de la conclusion d'une « alliance de paix » (בְּרִית שָׁלוֹם) au v. 25. La promesse d'une bénédiction sur la terre (v. 26-27) est encadrée par deux mentions de la sécurité (לָבֶטַח), l'une associée à l'absence de bêtes féroces (v. 25)[30], l'autre à la libération des oppresseurs (v. 27). Au centre, l'insistance porte sur la « bénédiction » (le mot est répété), qui se manifeste surtout par la pluie et se traduit par l'abondance des fruits de la terre.
La formulation de Lv 25 est beaucoup plus concise et répétitive. Par le balancement du parallélisme entre les v. 18b et 19b, elle met en valeur l'élément central qui évoque la satiété à la suite d'abondantes récoltes. Il s'agit évidemment d'un problème fondamental dans le contexte de Lv 25 qui prône une abstention de semailles pendant un an. La bénédiction des v. 18-19 (même si le mot « bénédiction » n'apparaît pas) éclaire les garanties déjà

---

[29] Voir plus loin, notre point 4, p. 150.

[30] Cf. Lv 26,6.

données en Lv 25,6-7 et Lv 25,12 quant à la nourriture disponible pendant l'année de repos de la terre.

Nous l'avons vu à propos de Lv 25,2, la loi sur l'année sabbatique et l'année jubilaire commence par le rappel du don du pays. Ce pays manifeste la bonté du Seigneur et sa sollicitude pour son peuple. Le pays, en effet, « donne » (נתן) son fruit (Lv 25,19 ; cf. 26,4). L'omniprésence du mot תְּבוּאָה en Lv 25,1-22 (9 occurrences rappelons-le) est significative à cette égard. À travers la terre qui donne, c'est le Seigneur lui-même qui donne et nourrit son peuple, comme il le faisait au désert avec la manne, et comme il le faisait déjà au paradis lorsqu'il « donnait » (נתן) en nourriture au premier couple humain toutes les plantes et tous les arbres qui portent du fruit, ainsi que tous les animaux (Gn 1,29-30)[31]. En effet, hormis l'épisode du retour des éclaireurs en Nb 13-14 (notamment Nb 13,32-33), le pays de Canaan est toujours décrit dans le Pentateuque comme un « bon pays » (cf. Dt 1,25), un pays généreux où « coule le lait et le miel » (Ex 3,8), où règne l'abondance. Le Seigneur a fait entrer son peuple dans ce pays, « le pays du verger » (אֶרֶץ הַכַּרְמֶל), pour qu'il puisse en manger les fruits et en goûter la bonté (Jr 2,7). Cela est cependant impossible sans bénéficier aussi de la sécurité et de la liberté sur cette terre.

Satiété et sécurité sont, en effet, indissociablement liées l'une à l'autre dans la mesure où l'on ne peut pas profiter de l'une si l'on ne bénéficie pas aussi de l'autre. La preuve *a contrario* est donnée dans ce constat amer adressé au Seigneur dans une prière collective de confession des péchés que nous a transmise le Livre de Néhémie :

> Aujourd'hui, voici que nous sommes des esclaves, et dans le pays que tu as donné à nos pères afin d'en manger les fruits et les biens (לֶאֱכֹל אֶת־פִּרְיָהּ וְאֶת־טוּבָהּ), voici que nous sommes des esclaves ! Ses produits abondants (תְּבוּאָתָהּ מַרְבָּה) sont pour les rois que tu as établis sur nous, à cause de nos péchés ; ils dominent sur nos corps et sur notre bétail, selon leur bon plaisir ; et nous sommes dans une grande détresse (Ne 9,36-37)[32].

---

31 Za 8,12 montre qu'à travers la nature qui « donne » (le verbe נתן est utilisé trois fois de suite à propos de la vigne, de la terre et des cieux), c'est en fait Dieu qui agit : les deux actes du Seigneur (Za 8,12a et 12e) encadrent les trois dons issus de la nature (Za 8,12b.c.d). Au centre du verset (Za 8,12c), la terre donne son produit. De même, en Ps 67,7, le fait que la terre « donne » sa récolte est un signe de la bénédiction divine. Cf. également Os 2,23-25.

32 En Ne 9 comme dans le Deutéronome, le don gratuit de Dieu est premier : les fils d'Israël ont commencé par bénéficier d'une satiété qu'ils n'avaient méritée en rien (cf. Ne 9,25, reprenant Dt 6,10-12). Mais le fait de ne pas mettre la loi en pratique (Ne 9,34) a amené la fin de l'indépendance du pays. La terre a continué à donner son fruit, sans que le peuple de YHWH puisse pour autant en jouir. De même, dans la malédiction de Lv 26, il y a comme une gradation dans le châtiment : en Lv 26,16, la terre produit les céréales mais ce sont les ennemis qui profitent de ce qui a été semé ; en Lv 26,19-20, la malédiction se traduit par une stérilité de la terre.

Il ne suffit donc pas que la terre donne son fruit (ce qui est déjà un signe de la bénédiction divine), il faut encore que l'on puisse en profiter, et cela ne peut se faire que dans un pays qui n'est pas soumis à une domination étrangère. La précision « et vous mangerez à satiété » en Lv 25,19 est donc liée à une autre promesse qui la suit immédiatement : « et vous habiterez en sécurité dans le pays »[33]. À la lumière des bénédictions et malédictions de Lv 26 (qui ont leur parallèle en Dt 28), on peut comprendre aussi cette promesse comme la bénédiction divine promise au peuple qui pratique les commandements de l'Alliance (cf. en particulier Lv 26,5).

2.3 Vivre l'Alliance dans le pays de la Promesse

La fin du v. 17 (« c'est moi, le Seigneur, votre Dieu ») nous met déjà dans un climat d'Alliance. Les v. 18-19 peuvent être compris comme un bref rappel des conditions de l'Alliance, où sont mentionnés les engagements des deux partenaires. La « terre » est au centre de l'engagement du Seigneur exprimé aux v. 18b-19. Située à la suite du v. 18a, l'affirmation « la terre donnera son fruit » est présentée comme une conséquence de l'observance de la loi : à la pratique des commandements par les Israélites répond ainsi la générosité de la terre qui donne son fruit. La terre n'est alors que l'instrument du don que YHWH fait à son peuple. Derrière elle se cache le deuxième partenaire de l'Alliance, qui n'est pas nommé dans ces deux versets : YHWH. La terre est en quelque sorte le signe visible de la présence bienveillante de Dieu auprès de son peuple.

La satiété et la sécurité promises ici sont les deux paradigmes d'un bonheur dont le Seigneur seul peut être l'origine et qui se concrétise par le don du pays. Ce don pourvoit à l'essentiel. La satiété et la sécurité sont les deux besoins fondamentaux qu'il faut garantir aux plus faibles en Israël[34]. Ce que le Seigneur demande d'accorder à la veuve et à l'orphelin, au pauvre et au *gēr*, il l'accorde lui-même à Israël en tant que *gēr w^{e}tôšāb* accueilli sur sa terre (Lv 25,23). Ce bonheur, selon le Deutéronome, est un don gratuit qui n'est pas motivé par le fait qu'Israël soit juste aux yeux du Seigneur (Dt 9,6). De fait, dans notre loi la garantie selon laquelle la terre nourrira ses habitants, même en année sabbatique ou jubilaire a déjà été donnée (cf. Lv 25,6.12), bien avant le rappel du respect des commandements. Si, cependant, le peuple de Dieu ne se conforme pas aux engagements de

---

33 Cf. également cette promesse en conclusion du livre d'Amos : « (...) ils plantent des vignes pour en boire le vin, ils cultivent des jardins pour en manger les fruits ; je les plante sur leurs terres : ils ne seront plus arrachés de leur terre, celle que je leur ai donnée, dit le Seigneur ton Dieu » (Am 9,14-15).

34 Voir plus haut, p. 62.

l'Alliance, alors il ne pourra subsister dans le pays car la sainteté de YHWH ne supporte pas la souillure du péché.
Ce n'est donc pas un hasard si, en Lv 25, l'évocation des lois et jugements intervient à propos de ce qui peut être considéré comme une nouvelle prise de possession du pays par chaque famille au sein du peuple de Dieu. Aussi bien le courant deutéronomique que le courant sacerdotal lient très fortement le respect des commandements au fait de vivre en paix dans le pays de la promesse. Il ne s'agit pas de mériter le reproche exprimé en Jr 2,7 :

> Je vous ai fait entrer dans le pays des vergers pour que vous en goûtiez les fruits et la bonté[35]. Mais en y pénétrant, vous avez souillé mon pays et vous avez fait de mon patrimoine une horreur.

3 La bénédiction de l'année sabbatique (v. 20-22)

Après le sommet que constitue la promesse des v. 18b-19, le v. 20 apparaît comme un rappel brutal des réalités concrètes, voire une réaction sceptique. En fait, il n'a pas de rapport direct avec le v. 19 qui ne mentionne directement ni la septième année, ni les semailles, ni la récolte, même s'il annonce « le fruit de la terre ». Tous ces thèmes avaient été abandonnés au v. 13, et le v. 20 semble à première vue reprendre le fil du discours après la longue parenthèse des v. 14-19. Comment comprendre ce brusque retour aux réalités agricoles ?

3.1 Une question déplacée (v. 20) ?

La question « qu'allons-nous manger ? », que le législateur veut désamorcer par avance, peut sembler normale étant donné le sacrifice demandé, celui de toute la récolte d'une année. Elle surprend cependant, et ceci pour trois raisons.
1. D'abord par sa place, comme nous venons de le remarquer. L'interdiction de semer et de récolter intervient pour la première fois aux v. 4-5, et elle est répétée au v. 11. Or c'est seulement au v. 20 que surgit l'objection : « que mangerons-nous ? »
2. En second lieu, l'inquiétude porte sur la septième année, où l'on dispose encore de la récolte de la sixième année[36]. Si l'on ne cultive pas la terre au cours de la septième année, la récolte manquera au cours de la huitième

---

35 לֶאֱכֹל פִּרְיָהּ וְטוּבָהּ ; cf. Ne 9,36, cité plus haut, p. 117. « Bonté » nous semble plus approprié que « beauté » (TOB) pour rendre טוּבָהּ employé comme complément d'objet de אכל .

36 C'est si étonnant que Nachmanide interprète la question de Lv 25,20 comme portant sur l'année suivante, la huitième, ce qui est conforme à la logique. Cf. RAMBAN, *Leviticus*, p. 444. C'est cependant peu probable étant donné la construction syntactique assez claire : מַה־נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת.

année, ce qui est bien le cas envisagé dans la réponse du v. 22, où la septième année est passée sous silence[37].
3. Enfin, la question semble ignorer les réponses déjà données aux v. 6 et 12 : il sera toujours possible de manger la repousse que la terre donnera spontanément au cours de l'année sabbatique[38]. Ceci renforce l'étrangeté de la question du v. 20 : c'est lors de la huitième année que l'on ne disposera plus de cette ressource qu'est la repousse, et non lors de la septième.
Ces difficultés ont amené certains commentateurs à négliger ces versets en prétextant leur incohérence avec ceux qui précèdent. Pour Gerstenberger, par exemple, les v. 20-22 sont manifestement « ajoutés maladroitement » (« *ungeschickt nachgetragen* ») et il s'en désintéresse de fait dans son commentaire[39]. De même, Cholewiński voit une contradiction entre les v. 20-22 et les v. 6-7, et postule en conséquence un « ajout tardif anonyme ». Cet auteur tardif suit un autre calendrier, d'où la confusion, et la mention des trois années en Lv 25,21-22. Cholewiński se croit alors autorisé à négliger les v. 20-22 dans la structure en trois parties qu'il propose pour Lv 25[40]. Ces problèmes d'interprétation sont-ils cependant insolubles ? Peut-être ne faut-il pas se tourner trop vite vers des solutions de l'ordre de la critique des sources.
Essayons d'abord d'éclairer le dernier point que nous avons soulevé : l'ignorance des v. 6-7 et 12. La réponse aux deux premiers points (la place de la question du v. 20 et le fait que la questions porte sur la septième année) nécessitera d'avoir étudié l'ensemble des trois versets 20-22.

a Un doute quant aux garanties déjà données

L'ignorance des garanties déjà données aux v. 6 et 12, et même au v. 19 qui précède, fait du v. 20 l'expression d'un doute. En fait, la loi a déjà prévenu l'objection prévisible, aussi bien pour l'année sabbatique que pour l'année jubilaire : la nourriture sera ce qu'aura produit la terre sans être travaillée, ce que le v. 6 appelle « le sabbat de la terre ». Même sans semailles, la terre fournit une récolte (תְּבוּאָה ; cf. v. 6.12) suffisante pour donner à manger à

[37] Le problème se pose également à propos de la seule mention biblique d'une observance effective de l'année sabbatique, lors du soulèvement des Maccabées. En 1 M 6,49.53 en effet, l'auteur mentionne l'absence de réserves dans la ville à propos de l'année sabbatique, la « septième année ». Un afflux de réfugiés rend la situation encore plus précaire (1 M6,53).

[38] Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 343.

[39] Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 347.

[40] Cf. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 113-114.

tous, hommes et bêtes. Manifestement, cette garantie n'a pas convaincu ceux à qui l'on prête l'interrogation du v. 20[41].

Ce doute nous renvoie à d'autres situations semblables, qui se situent dans un cadre narratif : l'épisode de la manne que nous avons déjà évoqué (cf. Ex 16,3) et le retour des explorateurs de la Terre Promise (Nb 14,1-4). Plus explicitement encore, la question « que mangerons-nous (מַה־נֹּאכַל) ? » ressemble étrangement à la première parole des enfants d'Israël après leur sortie d'Égypte : « que boirons-nous (מַה־נִּשְׁתֶּה) ? » C'est alors l'expression d'un « murmure » (verbe לון, que l'on retrouve en Ex 16,2.3 ; Nb 14,2) qui n'est autre qu'un manque de foi en la providence divine. De même, en Dt 7,17, la question : « ces nations (...), comment pourrais-je les déposséder ? », qui fait écho à Nb 14,1-4, est introduite par une formule similaire à celle que nous trouvons dans notre verset : « si tu dis :... »[42]. Elle provoque une nouvelle affirmation de la protection divine (Dt 7,17-18)[43].

L'emploi d'un suffixe possessif de la première personne du pluriel pour le mot תְּבוּאָה n'est sans doute pas non plus innocent dans l'expression de la question. Sur les 9 emplois du mot en Lv 25,1-22 (dont 4 dans les v. 20-22), תְּבוּאָה n'est utilisé qu'au v. 20 avec un suffixe qui se rapporte à des personnes et suggère un droit de propriété. Ailleurs, il est utilisé soit sans suffixe, soit avec le suffixe de la troisième personne du féminin singulier qui se rapporte à la terre (v. 3.8), à l'année jubilaire (v. 12) ou à la neuvième année (v. 22)[44]. Lorsque c'est YHWH qui parle (cf. le cadre narratif du v. 1), il prend donc bien soin de ne pas attribuer la *t^ebû'â* de la terre à qui que ce soit[45]. En revanche, lorsque certains s'interrogent de façon fictive au v. 20, ils s'approprient la récolte pour laquelle ils ont semé et travaillé. Cette

---

41 Ce point a été relevé par Elliger, qui note la contradiction entre le v. 20 et les v. 6a et 12b. Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 347. La prudence est cependant de rigueur quant aux différentes couches littéraires que l'on peut en déduire et, comme nous l'avons déjà remarqué, les conclusions d'Elliger ne nous semblent pas s'imposer sur ce point. Gerstenberger pense que les garanties des versets précédents pourraient n'être pas connues. Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 343. Mais dans le déroulement de la loi, elles sont affirmées deux fois. Peut-être se place-t-il ici, comme Elliger, sur un plan de critique littéraire, qui supposerait des couches indépendantes fondues ensuite dans un seul document. Curieusement Luciani, qui fait pourtant des v. 20-22 le cœur de sa structure concentrique, s'il voit bien que le problème se situe au niveau de la foi en la providence divine, ne remarque pas l'étrangeté de la question au vu des garanties déjà données. Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 473-477.

42 כִּי תֹאמַר בִּלְבָבְךָ. Cf. Lv 25,20 : וְכִי תֹאמְרוּ .

43 Ce n'est pas un hasard si elle est posée à propos de l'autre grande préoccupation liée au don du pays : la sécurité.

44 Voir plus haut, notre point 3.5, p. 71.

45 Remarquons cependant que le mot קָצִיר , au v. 5, est suffixé à la deuxième personne du masculin singulier. Toutefois, il peut très bien s'agir ici de l'action de moissonner, et non du produit de la moisson.

opposition entre « notre *t^ebû'â* » et « la *t^ebû'â* » en général est sans doute révélatrice des intentions du législateur. Nous y reviendrons[46].
L'expression du doute fait basculer le texte dans un nouveau registre. Jusqu'ici le langage était juridique, voire casuistique comme dans les v. 14-16. Au v. 20, on entre presque dans un dialogue, qui reste cependant virtuel car la question n'est pas posée explicitement mais est seulement envisagée. Cela montre le caractère particulier de Lv 25. Une loi, en soi, ne laisse pas de place pour l'objection. Elle est faite pour être appliquée. Aussi le style de la Loi de Sainteté est-il un style apodictique, celui de l'ordre ou de la défense. La parole n'y est jamais donnée, même de façon fictive, aux destinataires de la loi. Parmi les commentateurs, seuls Noth et Luciani, à notre connaissance, remarquent le caractère insolite de la discussion des v. 20-22 dans ce contexte législatif[47]. Pour caractériser ce nouveau registre, Noth renvoie à Ml 1,6ss. Porter, quant à lui, évoque Ex 12,26 ; Dt 7,17 ; 18,21 et Jos 4,21[48].

Le premier voit dans ce dialogue un écho des discussions des prophètes avec leurs auditeurs, le second un exemple d'un développement d'inspiration sacerdotale à partir d'une question pratique. Si le rapprochement avec Ml 1,6 peut se comprendre quant à la forme (un dialogue entre le Seigneur et ses auditeurs pour montrer l'incompréhension de ces derniers), il est plus artificiel si l'on se réfère au fond : en Ml 1,6, la question vise à montrer l'ignorance que le peuple a de son propre péché. Elle ne porte pas sur les conséquences de l'application d'une loi. Ex 12,26 et Jos 4,21 sont également difficiles à rapprocher de Lv 25,20, car il s'agit d'un échange entre le fils et son père à propos de l'histoire du peuple de Dieu. Cet échange ne reflète en rien l'expression d'un doute, encore moins la remise en cause d'un ordre du Seigneur.

Peut-être faut-il plutôt chercher du côté des récits de vocation ou d'envoi en mission d'éventuels rapprochements avec Lv 25,20-22. Quant au fond, ces versets ressemblent davantage, en effet, à des dialogues tels que celui de Jérémie ou de Gédéon avec le Seigneur au moment où il les envoie pour une mission apparemment impossible (cf. Jr 1,6-7 ; Jg 6,15). Dans ce registre, c'est sans doute la question « que leur dirai-je ? » de Moïse lors de sa rencontre avec YHWH en Ex 3,13 qui fournit le meilleur parallèle à la question : « que mangerons-nous ? » de Lv 25,20, car dans les deux cas il

---

46 Voir plus loin, notre point 2.1, p. 141.

47 « In v. 20-22 folgt eine in 'gesetzlichem' Zusammenhang sehr ungewöhnliche Diskussion des gesetzgebenden Jahwe mit den durch das Gesetz Angesprochenen (...) ». NOTH, *Leviticus*, p. 164. Voir aussi LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 473-477. Dans l'ensemble, les commentateurs remarquent cependant un changement à partir du v. 17, où le texte prend une allure « parénétique » (Noth, Cortese) ou « homélitique » (*sermonic* ; cf. Joshua R. PORTER, *Leviticus* [CBC ; Cambridge 1976], p. 200).

48 Cf. PORTER, *Leviticus*, p. 200. Porter, en revanche, ne relève aucune incongruité dans le fait même d'introduire ici une question, même fictive.

s'agit d'exprimer un doute sur la possibilité d'exécuter un ordre de YHWH[49].
Les références que nous venons d'évoquer se situent dans des contextes narratifs. Cela confirme que l'on a bien changé de registre avec le surgissement de la question du v. 20 de notre chapitre. Il y a cependant dans le Deutéronome des passages qui, situés dans les discours de Moïse, présentent quelques similitudes avec notre texte.

b Le ton du Deutéronome
Le cinquième livre du Pentateuque affectionne le procédé stylistique qui consiste à imaginer les réflexions de son interlocuteur pour les réfuter à l'avance. L'expression « dire dans son cœur », qui révèle une pensée non exprimée, s'y rencontre à six reprises : Dt 7,17 ; 8,17 ; 9,4 ; 15,9 ; 18,21 ; 29,18. Dans trois cas, il s'agit d'une pensée d'orgueil que l'auteur fustige (Dt 8,17 ; 9,4 ; 29,18)[50]. Dans deux autres cas, plus proches de Lv 25,20, l'interlocuteur s'interroge sur un « comment » (אֵיכָה) : comment déposséder des nations plus nombreuses (Dt 7,17, déjà cité[51]), ou comment reconnaître la parole d'un faux prophète (Dt 18,21). Il s'agit alors d'une impossibilité apparente qui déroute et provoque une garantie divine[52]. Enfin, Dt 15,9 dénonce un calcul pour sauvegarder ses propres intérêts au mépris de l'esprit de la loi[53].
Dt 15 est particulièrement éclairant pour nous car il appartient non pas à un ensemble narratif mais à un corpus législatif, le Code Deutéronomique. Il traite de la remise des dettes la septième année (Dt 15,1-11), ainsi que de la libération des esclaves hébreux (v. 12-18), soit la même thématique que celle de Lv 25. Le législateur, en Dt 15, a bien conscience des résistances qui peuvent surgir devant les exigences de la loi (15,18), et de la tentation

---

49 Le doute est formulé plus explicitement encore mais sous une forme différente, presque ironique, en Nb 11,21-22, alors que le Seigneur promet de la viande au peuple fatigué de manger de la manne : « quand même on abattrait pour eux petit et gros bétail, cela leur suffirait-il ? », réplique Moïse. La remise en cause porte, cependant, non pas sur la capacité de Moïse à réaliser une mission reçue, mais sur la capacité du Seigneur lui-même à respecter ses promesses (cf. la réponse en Nb 11,23).

50 Dans l'Ancien Testament, une pensée « dite dans son cœur » est souvent une pensée mauvaise, de haine contre son prochain (Esaü contre son frère Jacob en Gn 27,41), d'orgueil (Haman en Est 6,6, ou Édom en Ab 1,3) ou d'impiété (cf. Ps 10,6.11.13 et Ps 14,1 // 54,2).

51 Cf. également la question de Gédéon en Jg 6,15.

52 Cf. aussi Gn 17,17, où Abraham s'interroge « dans son cœur » sur la possibilité pour lui et pour sa femme d'enfanter. Il exprime néanmoins indirectement son doute au verset suivant en feignant de croire que la promesse divine porte sur Ismaël.

53 Cf. le calcul de Jéroboam en 1 R 12,26-27, introduit également par la formule « il dit dans son cœur ». Ailleurs dans le Deutéronome, les paroles en style direct introduites dans le discours expriment fréquemment, de façon vivante, une résolution prise (Dt 12,20.30 ; 13,3.7.14 ; 15,16 ; 17,14).

d'échapper à son esprit humanitaire en anticipant ses effets (v. 9). Aussi cherche-t-il à convaincre son interlocuteur, et non pas seulement à l'assujettir à la loi : la coercition est difficile dans un domaine où il est fait appel à la générosité humaine, dont la mesure reste à l'appréciation de celui que l'on sollicite (15,8.10.11.14). La lettre de la loi est ici insuffisante car une obéissance extérieure, à « contrecœur » (v. 10), ne peut permettre d'atteindre l'objectif recherché, à savoir le soutien fraternel des plus pauvres. Il faut donc en exposer l'esprit en s'adressant au « cœur » (siège de la pensée), et réfuter les objections qui y restent cachées (v. 9).

Le législateur est ainsi amené à insérer la bénédiction divine dans son argumentation et à introduire l'acte de foi dans un calcul jusque là purement humain[54] : ce qui, raisonnablement, conduit à desservir les intérêts du propriétaire, devient une source de bénédiction non seulement en vue de l'acte précis demandé par la loi (v. 14) mais aussi pour toute autre activité (v. 10.18). A la générosité humaine forcément limitée, répond ainsi la générosité divine qui, elle, est illimitée. Du coup, un geste apparemment fait en pure perte devient payant, par le détour de la bénédiction : c'est en abandonnant une partie de son bien que l'Israélite pourra prospérer.

Il y a ici une spécificité de ces deux lois, celle de Lv 25 et celle de Dt 15, qui justifie ce surcroît d'explicitation de la part du législateur dans l'un et l'autre cas. Sans nier le caractère exceptionnel de ce qui est demandé, la loi invite alors à s'en remettre à la bénédiction qui accompagne le respect du commandement.

3.2 L'argument de la bénédiction (v. 21-22)

Si le thème de la bénédiction divine affleurait déjà à travers la générosité de la terre dans les v. 6.12.19, le mot bénédiction (plus exactement « ma bénédiction » : בִּרְכָתִי) est utilisé pour la première fois au v. 21. Il s'agit de la seule occurrence de בְּרָכָה dans tout le Lévitique[55].

Plutôt que de traduire « j'ordonnerai à ma bénédiction d'aller sur vous en la sixième année, et elle produira... » (TOB), il serait préférable de rendre ici la

---

54 Celui-ci ne disparaît pas totalement de la réfutation, comme en témoigne l'arithmétique du v. 18. Remarquons au passage que lorsque le Seigneur a libéré son peuple de l'esclavage, il a fait en sorte que ses anciens maîtres, à leurs dépens, ne le laissent pas partir les mains vides (Ex 11,2 ; 12,35-36 ; cf. 3,21-22 et Gn 15,14). Pour un nouveau départ dans la vie, un esclave libéré mais démuni de tout serait extrêmement vulnérable. L'épisode de la sortie d'Égypte est rappelé en Dt 15,15. Ce qui est demandé au propriétaire israélite, c'est ce que le Seigneur a fait faire aux égyptiens à l'égard de son peuple esclave.

55 L'intertitre « bénédictions » qui introduit Lv 26,3-13 dans nos traductions (cf. TOB, BJ, Osty, par exemple) ne s'appuie pas sur la présence du mot dans ces versets. Elle est une interprétation à la lumière du Deutéronome, où le terme apparaît effectivement (cf. Dt 11,26 ; 28,2). La seule autre mention d'une bénédiction dans le Lévitique se trouve dans un contexte cultuel : il s'agit d'une bénédiction par Moïse et Aaron sur tout le peuple (Lv 9,22-23 ; verbe ברך).

subordination : « j'ordonnerai pour vous à ma bénédiction, la sixième année, de produire... »[56]. L'expression « וְצִוִּיתִי אֶת־בִּרְכָתִי » (je commanderai à ma bénédiction) nous renvoie à deux passages parallèles : Dt 28,8 et Ps 133,3. Dans ces trois occurrences (Lv 25,21 ; Dt 28,8 et Ps 133,3), la bénédiction est en quelque sorte personnifiée, puisque le Seigneur lui donne des ordres. En Lv 25,21, contrairement aux deux autres occurrences, la « mission » de la bénédiction est bien spécifiée : il s'agit de produire la récolte, rôle dévolu jusqu'ici à la terre, notamment au v. 19. Alors qu'elle est au centre des v. 18b-19, la terre n'est pas mentionnée explicitement dans les trois versets suivants. On entre donc dans le registre d'une intervention divine spéciale qui supplée au fonctionnement normal du cycle agricole tel qu'il est décrit en Gn 1,11-12.

La bénédiction de Dt 28,8 est particulièrement intéressante par rapport à Lv 25. Elle se trouve insérée dans un ensemble plus large qui va des v. 1 à 14, dont la tournure rappelle Lv 26,3-13. On y retrouve les deux promesses centrales de l'abondance et de la sécurité (cf. Dt 28,3.6-7.10 pour la sécurité), avec cependant un accent très net mis sur la fécondité de la terre : Dt 28,3-5.8.11-12. Le v. 8 mentionne les greniers, qui sont justement au cœur du problème traité en Lv 25,21-22. C'est parce que les greniers seront pleins que l'on pourra manger de l'ancienne récolte de la septième à la neuvième année[57]. De même en Lv 26,10, il faut comprendre que les greniers sont trop petits[58]. L'abondance est telle, en effet, que l'on est obligé de les vider pour les remplir de la nouvelle récolte ! Quant au Ps 133,3, le verset est beaucoup moins explicite : il mentionne la bénédiction du Seigneur en général, associée à la vie, sans préciser à quels domaines elle s'applique.

En Gn 1, la terre apparaît comme l'instrument de l'œuvre créatrice divine dans un cycle ininterrompu de semence, maturité, production d'un fruit et à nouveau semence, où Dieu n'intervient plus directement. L'action divine créatrice est en effet soit directe, soit indirecte. Dans le premier cas, אֱלֹהִים est le sujet des verbes ברא et עשׂה (Gn 1,1.7.16.21.25-27). Dans le second cas, le sujet des verbes n'est pas Dieu : le troisième jour, les eaux de dessous le ciel se rassemblent en un seul lieu (v. 9), et la terre produit de la végétation (Gn 1,11-12)[59]. Il s'agit précisément du cycle agricole. Le verbe עשׂה est utilisé aux v. 11-12 avec pour sujet non pas אֱלֹהִים mais עֵץ פְּרִי :

---

56 Cf. JOÜON, *Grammaire*, § 177*j*. La construction est fréquente avec les verbes de commandement. Par exemple : Gn 18,19 . Cazelles traduit notre verset : « en sorte qu'elle assure des produits... ». Les traducteurs qui suppléent à l'absence de sujet explicite pour le verbe וְעָשָׂת au v. 21 en se croyant autorisés à ajouter « la terre » forcent le texte. Voir plus haut, n. 196, p. 72. La construction de la phrase et l'absence de référence à la terre au v. précédent (20) ne le permettent pas. Cette pente naturelle à insérer ici une mention de la terre souligne *a contrario* l'absence de cette mention dans le texte original, dont nous verrons ci-dessous qu'elle n'est pas sans signification.

57 Cf. une bénédiction semblable en Gn 41,49, où Joseph ne peut même pas compter les quantités énormes de froment qu'il engrange en Égypte.

58 Wevers, d'après le grec, fait le rapprochement entre les deux versets Lv 25,22 et 26,10. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 414.

59 Pour la création des animaux, au sixième jour, la parole divine en Gn 1,24 pourrait laisser entendre que c'est la terre qui les produit, mais le v. 25 affirme ensuite explicitement que c'est Dieu qui les fait. Seule donc, l'oeuvre du troisième jour a lieu sans intervention divine directe.

c'est l'arbre, sorti de la terre, qui produit les fruits qui portent sa semence. Le texte insiste sur le fait que les plantes portent en elles leur propre semence. Or ce cycle est insuffisant dans le cas d'une année sabbatique. Il faut donc en Lv 25 une nouvelle action divine, que l'on peut comprendre comme une nouvelle intervention directe dans la mesure où c'est la bénédiction de Dieu qui produit la récolte pour trois ans.

Cette intervention sort de l'ordinaire, alors que jusque là la simple poursuite du cycle de la nature, sans le travail de l'homme (Lv 25,6.12.19), devaient assurer à tous une nourriture suffisante, aussi bien lors de l'année sabbatique que de l'année jubilaire. Un autre passage du Pentateuque apparaît alors en filigrane derrière Lv 25,21-22 : l'épisode de la manne (Ex 16)[60], que nous avons déjà rencontré en traitant du *šabbat šabbātôn*.

3.3 Septième année et septième jour : la manne en filigrane

La manne est le symbole de la sollicitude de YHWH pour son peuple, et le vase qui la recueille doit en rester le témoignage constant aux yeux d'Israël, pour les générations à venir (Ex 16,32-34). Le travail de ramassage a lieu en principe le jour même où la manne est consommée. Ex 16 s'attarde cependant longuement sur le problème du sabbat et sa résolution par une surabondance de manne le sixième jour, qui permet de s'abstenir de tout travail le septième (Ex 16,5.22-30)[61]. Seule la manne recueillie le sixième jour peut se conserver. Les autres jours, le surplus est infesté de vers (Ex 16,19).

Lorsque la manne disparaît, la sollicitude divine s'exprime d'une autre manière. Dès leur entrée en Canaan, les Israélites célèbrent la Pâque et mangent des fruits du pays (Jos 5,11-12). L'insistance sur cette manducation des fruits du pays (trois occurrences de אכל en deux versets), qui provoque la cessation de la manne, montre qu'il s'agit en quelque sorte d'une passation de relais. C'est à travers la générosité de la terre que s'exprimera désormais la providence divine[62]. Celle-ci n'emprunte plus la voie du miracle pour subvenir aux besoins des fils d'Israël, mais celle de la fécondité naturelle de

---

60 Cf. Stephen A. KAUFMAN, « A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel », *In the Shelter of Elyon*. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honour of G. W. Alström (ed. W. Boyd BARRICK and John R. SPENCER) (JSOTS 31 ; Sheffield 1984), p. 283 ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 310.

61 Devant la complexité de ce chapitre, les hypothèses de critique littéraire ont été nombreuses. Negretti se base sur les reconstitutions de Elliger, qu'il faudrait sans doute revoir à la lumière des débats récents sur les hypothèses documentaires. Le développement du thème du sabbat est attribué au narrateur sacerdotal (Pg). Cf. Nicola NEGRETTI, *Il settimo giorno* (AnaBi 55 ; Roma 1973), p. 173-174 et 212. Nous n'entrons pas ici dans ces questions d'attribution qui nous éloigneraient trop de notre perspective et n'influent pas de manière décisive sur nos conclusions.

62 Il faut aussi remarquer que lors de leur arrivée, les Israélites profitent d'une récolte (תְּבוּאָה) pour laquelle ils n'ont pas travaillé, conformément à ce qui est annoncé en Dt 6,10.

la terre. Cela met en relief le caractère exceptionnel de la bénédiction miraculeuse de Lv 25,21, qui produit la récolte pour trois ans.

Hormis Luciani[63], les commentateurs, lorsqu'ils le mentionnent, s'attardent peu sur le rapprochement avec Ex 16 que nous venons d'évoquer. Il repose cependant sur des bases solides car la mention du *šabbat šabbātôn* (expression assez rare dans tout l'Ancien Testament) en Lv 25 appuie le parallèle des situations et des réponses divines au problème du sabbat[64].

On comprend mieux alors l'importance de la mention du chiffre sept, qui pouvait surprendre à première vue, dans la question du v. 20. On peut certes considérer que, dans ce décompte, la « septième année » n'est pas une année pleine. C'est déjà au cours de la septième année que la disette risque de se faire sentir, au moment habituel de la récolte, soit dès les mois d'avril et mai. La récolte de l'année sabbatique, qui aurait dû prendre le relais de la récolte de la sixième année, fait alors défaut. Cela reste une interprétation possible[65]. Une autre explication consisterait à envisager l'utilisation simultanée de deux calendriers différents mais nous verrons plus loin que les explications de ce type sont souvent plus confuses qu'éclairantes[66].

Il nous semble cependant que le chiffre « sept » a ici, comme ailleurs en Lv 25, une signification précise qui nous entraîne plus loin. Le problème qui est posé est celui du caractère raisonnable du sabbat, comme en Ex 16. En faisant porter la question cruciale de la nourriture à trouver non pas sur la huitième mais sur la septième année, où elle commence effectivement déjà à se poser, l'auteur de Lv 25 accentue le rapprochement avec la manne. Dans le cas de cet épisode de la vie au désert, le problème se pose alors effectivement pour le septième jour, car à la différence d'une récolte qui nécessite un délai entre les semailles et la consommation du fruit de la terre (on travaille pour l'année suivante), la manne donne la nourriture le matin pour le jour même. En Lv 25, il serait plus logique de poser la question à propos de la huitième année, mais en entendant la question à propos de la septième année, le lecteur ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec l'épisode du désert. Les situations sont semblables, à ceci près que la providence divine ne s'exprime plus maintenant à travers la manne mais à

---

63 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 473-475.

64 Munk remarque que les initiales de l'expression מַה־נֹּאכַל donnent le mot מן (Élie MUNK, *Le Lévitique* [Paris 1974], p. 247). Peut-être l'expression en elle-même suggérait-elle, en effet, un jeu de mot avec מָן , mais cela reste secondaire par rapport au rapprochement des situations : absence de nourriture due au respect du sabbat.

65 Sans doute explique-t-elle l'absence de réserves dans la ville évoquée en 1 M 6,49.53 à propos de la « septième année ».

66 Voir plus loin, notre point 1.1, p. 154.

travers les fruits de la terre[67]. Le doute est le même, et la réponse est la même : le sixième jour comme la sixième année, il y aura une abondance telle qu'elle permettra d'observer sans aucune difficulté le commandement du sabbat, et cette abondance est le fruit d'une bénédiction divine spéciale. Reste la question évoquée plus haut de la place des ces trois versets après le verset 19 et non après le v. 5 ou le v. 11, où l'expression du doute paraîtraît plus naturelle. Nous sommes maintenant en mesure d'y répondre.

3.4 D'un cycle sabbatique à l'autre

La réponse donnée sous la forme d'une promesse de bénédiction à la question rhétorique de Lv 25,20 apparaît maintenant comme étant la suite logique de la bénédiction générale associée à l'Alliance en Lv 25,18-19. Le verbe « manger » (אכל) apparaît à nouveau en Lv 25,19 : la satiété et la sécurité sont liées au respect des commandements, non seulement ceux de l'année sabbatique (v. 2-7) mais aussi ceux de l'année jubilaire (8-12), qui rejaillissent dans la période intermédiaire (13-17) : « vous n'exploiterez pas chacun son frère » (Lv 25,15 ; cf. 25,17). Or d'un point de vue purement humain, le respect des commandements paraît conduire à l'inverse de ce qui est promis : non pas la satiété mais la restriction, voire la famine pure et simple en cas de mauvaise récolte lors de la sixième année.

Certes, le législateur aurait pu prendre les devants et anticiper l'objection dès le v. 6. Mais les seuls commandements mentionnés alors étaient les préceptes concernant l'année sabbatique. En reportant la question, le législateur fait d'une pierre deux coups :

1. Il crée un effet de suspense car depuis l'énoncé de Lv 25,4-5, la question est dans tous les esprits.
2. Il lie la bénédiction de Lv 25,21 au respect des préceptes concernant l'année sabbatique (comme dans l'épisode de la manne), mais aussi au respect de ceux concernant le jubilé. Ces derniers ont une dimension sociale qui est moins présente dans l'année sabbatique. Il montre ainsi que la question « que mangerons-nous ?» ne peut pas être traitée indépendamment de la question de la justice au sein du peuple d'Israël.

Ceci rejoint l'enseignement de prophètes tels que Jérémie, pour qui le péché du peuple, en attirant la malédiction divine, a fini par troubler l'ordre des

---

[67] C'est ce qu'a bien relevé Luciani : « De l'errance au Sinaï à l'installation en Canaan, un élément nouveau intervient donc, que la loi doit prendre en compte sous peine d'être irréaliste et de créer un vide juridique plus dommageable que l'absence de législation elle-même : la nourriture ne descend plus du ciel, mais sort du sol par l'entremise d'un travail. En conséquence, la loi doit non seulement préciser le rapport à la nourriture mais aussi l'usage de la terre dont elle provient ». LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 475

saisons[68]. À l'inverse, le respect de la justice envers le prochain obtient du Seigneur la bénédiction sur la terre, et la bénédiction spéciale associée au jubilé n'est plus surprenante dans ce contexte. Ces versets donnent peut-être l'esprit dans lequel il faut lire l'institution du jubilé : une loi exigeante, mais au fond moins risquée que l'injustice à laquelle elle tente de remédier, car fondée sur un ordre du monde voulu par le Créateur.

La boucle est bouclée. Après l'introduction du v. 2, l'exposé de l'institution de l'année sabbatique et de l'année jubilaire avait commencé au v. 3 par la formule : « six années tu sèmeras ton champ… ». Le v. 4 avait alors introduit les dispositions concernant la septième année, suivies au v. 8 par les dispositions concernant la cinquantième année. Le développement de ces dispositions a ensuite abouti au rappel de la bénédiction générale associée au respect de l'Alliance aux v. 18-19. Après l'ultime question du v. 20 et la promesse d'une bénédiction spéciale associée à l'année sabbatique et au jubilé au v. 21, le v. 22 nous fait entrer avec la mention de la huitième année dans un nouveau cycle sabbatique tel que celui-ci est décrit aux v. 3-5. Le législateur peut alors, à partir du v. 23, revenir sur le détail de prescriptions qui veulent faire passer l'esprit du jubilé dans les rapports économiques et sociaux pendant la période inter-jubilaire.

Avant de reprendre notre analyse pas à pas sur les prescriptions des v. 23-55, attardons-nous sur quelques points discutés, dont le traitement nous permettra de découvrir la profondeur théologique de l'institution du jubilé. Notre étude est encore très partielle puisqu'elle n'a pas encore exploré toutes les dispositions de Lv 25 concernant le retour de chacun dans sa propriété et le retour de chacun dans son clan : les modalités de ce retour, annoncé au v. 10b, font l'objet des développements qui commencent au v. 23 et nous les étudierons dans notre troisième partie. Notre objectif, dans cette première partie, était de découvrir déjà l'esprit de la loi, à travers ces 22 premiers versets. Certaines lignes de force nous sont apparues qu'il est bon de rassembler maintenant.

Nous présenterons dans la partie suivante trois hypothèses : une explication du sens de l'année sabbatique à la lumière des offrandes sur la récolte ; une interprétation du jubilé comme actualisation de la libération et du don du pays ; une clarification du problème de la quarante-neuvième (ou cinquantième) année pour l'année jubilaire. Au terme de ce parcours, il nous sera possible de proposer une première interprétation d'ensemble du jubilé comme mémorial évoquant à la fois la création du monde et la rédemption

---

68 Cf. Jr 5,20-31, et spécialement Jr 5,25 : « Ce sont vos crimes qui perturbent cet ordre, vos fautes qui font obstacle à ces bienfaits ».

d'Israël, opérant ainsi une synthèse de la double signification du sabbat. Auparavant, il nous sera nécessaire d'exposer un problème encore débattu, celui du rapport entre Lv 25,2-7 et Ex 23,10-11. C'est ce qui va maintenant retenir notre attention.

Deuxième partie

Lv 25,1-22

Discussions et ouvertures théologiques

Chapitre 5

L'année sabbatique : Lv 25,2-7 et Ex 23,10-11

Le rapport entre l'année sabbatique de Lv 25 et la « septième année » mentionnée en Ex 23,10 ne fait toujours pas aujourd'hui l'unanimité des commentateurs. Deux questions se posent ici : la « septième année » de Ex 23,10 et l'année sabbatique recouvrent-elles la même réalité ? Dans le cas d'une réponse affirmative, les deux lois, celle du Code de l'Alliance et celle du Code de Sainteté, sont-elles conciliables ?

1 S'agit-il de la même réalité ?

À cette question, certains auteurs répondent par la négative : contrairement au jubilé la jachère septennale mentionnée en Ex 23,10 n'a pas de caractère universel[1]. La difficulté de cette interprétation vient du parallèle nettement perceptible entre Ex 23,10-11 et Ex 23,12 qui évoque le sabbat hebdomadaire, clairement universel.

Selon ces auteurs, une année de jachère observée simultanément dans tout le pays aurait très peu d'efficacité sociale, or d'après eux il s'agit d'une loi à caractère social avant tout[2]. Le cycle de jachère est lié à chaque champ selon le choix du propriétaire, vraisemblablement en s'efforçant de faire tourner la jachère afin d'avoir toujours suffisamment de terre à cultiver[3]. Pour Lemche, le passage à une mesure de portée universelle s'est fait seulement avec l'interprétation deutéronomiste des dispositions de Ex 23,10-11 en Dt 15,2-11. Lv 25 dépend lui-même de Dt 15, et ne recouvre donc pas la même réalité que la septième année de Ex 23[4]. Cependant, pour interpréter la septième année de Ex 23 indépendamment du sabbat hebdomadaire, Lemche se fonde sur un argument de critique des sources qui

---

1 Cf. BAENTSCH, *Exodus*, p. 206 ; BOROWSKI, *Agriculture*, p. ; CAZELLES, *Études*, p. 92 ; CHILDS, *Exodus*, p. 482 ; LEMCHE, « Manumission », p. 43 ; NORTH, *Biblical Jubilee*, p. 30 ; WRIGHT, « What happened », p. 130-131 ; et encore tout récemment : BIANCHI, « Das Jobeljahr », p. 60.

2 Au contraire, le fait de maintenir une partie de la terre en jachère à la disposition des pauvres chaque année permettrait aux plus démunis d'avoir toujours de quoi vivre. BAENTSCH, *Exodus*, p. 206 ; NORTH, *Sociology*, p. 119 ; WRIGHT, « What happened », p. 130-131.

3 Cf. LEMCHE, « Manumission », p. 43 ; BOROWSKI, *Agriculture*, p. 145.

4 Cf. LEMCHE, « Manumission », p. 41-51. North a abandonné la position originale qu'il soutenait en 1954 d'un jubilé qui ne serait pas universel, mais maintient cette opinion pour la jachère de Ex 23. Voir plus haut, p. 5, à comparer avec NORTH, *Biblical Jubilee*, p. 30. Il rejoint donc la position de Lemche.

relève plus du postulat que de la déduction : selon lui ces versets, à l'origine indépendants, ont été accolés en raison de l'analogie sept ans/sept jours[5].

Plus nombreux sont les auteurs pour qui il s'agit bien de la même réalité dans le Code de l'Alliance et dans le Code de Sainteté[6], le parallèle entre l'année sabbatique et le sabbat hebdomadaire étant manifeste en Ex 23,10-12[7]. La question se pose alors de la compatibilité de ces deux dispositions légales : hormis les bêtes sauvages mentionnées dans les deux cas, l'une évoque les pauvres comme bénéficiaires de la repousse (Ex 23,11), alors que l'autre ne cite que le propriétaire, sa maison et ses troupeaux (Lv 25,6-7).

2 Ex 23,10-11 et Lv 25,2-7 sont-ils compatibles ?

Là encore, les auteurs se départagent entre ceux qui interprètent la mention des bénéficiaires strictement et ceux qui l'interprètent largement.
Parmi les premiers, nombreux sont ceux qui voient une incompatibilité entre les deux lois[8]. Milgrom affirme que Lv 25 modifie clairement Ex 23. Ce que la loi du Code de l'Alliance relative à la septième année interdit selon lui au propriétaire et à sa maison, à savoir manger la repousse du champ laissé en jachère pour en faire profiter les pauvres, Lv 25 l'autorise explicitement[9]. D'autres auteurs soulignent la différence de perspective entre les deux lois : l'une, Ex 23,10-11, a une visée clairement sociale, là où l'autre est motivée par un objectif religieux. Il est cependant difficile, comme le montre Chirichigno, de voir une motivation purement humanitaire dans les dispositions de Ex 23[10].

Milgrom n'explique pas comment Ex 23,10 prévoit la subsistance du propriétaire et de sa maison s'ils sont empêchés de manger les produits du sol. Il est ainsi amené à considérer Ex 23,10-11 comme une loi complètement utopique qu'il fallait nécessairement modifier pour la rendre applicable[11]. Il y aurait donc eu dans le Code de l'Alliance un législateur totalement irréaliste qui n'aurait pas envisagé le problème

---

5 Cf. LEMCHE, « Manumission », n. 15, p. 43. Il faut alors expliquer le parallélisme si frappant entre les deux formulations, et pourquoi elles ont été accolées par un rédacteur qui ne pouvait manquer de percevoir le risque d'interpréter l'une à la lumière de l'autre.

6 Cf., par exemple, CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 302-311 ; CRÜSEMANN, *Torah*, p. 228-229 ; GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 343 ; HARTLEY, *Leviticus*, p. 430 ; KEIL, *Leviticus*, p. 161 ; KUGLER, *Von Moses*, p. 44. ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2060; SCHENKER, « Der Boden », p. 94-106 ; TSEVAT, « The Basic Meaning », n. 17, p. 46-47.

7 Cf. notamment CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 307 ; CRÜSEMANN, *Torah*, p. 228; MILGROM, *Leviticus*, p. 2154. Certains auteurs contestent l'identification du « septième jour » de Ex 23,12 avec le sabbat (voir plus haut, n. 220, p 78) mais la ressemblance avec la formulation du décalogue va nettement dans le sens de cette indentification.

8 Pour les partisans de l'opposition entre les deux lois, cf. SCHENKER, « Der Boden », n. 14, p. 101.

9 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2060.

10 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 304-306.

11 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2060.

de la subsistance de la majorité de la population pendant la septième année. Or les lois du Code de l'Alliance témoignent au contraire d'un ancrage solide dans la réalité.

Partisan lui aussi de l'interprétation stricte de la mention des bénéficiaires en Ex 23,10-11, Schenker aboutit à des conclusions inverses. En s'intéressant aux moyens de subsistance du propriétaire pendant la septième année, il ne conclut pas pour autant à une contradiction entre les deux lois : selon lui, lors de l'année sabbatique, alors que le propriétaire donne aux pauvres libre accès à son champ laissé en jachère, il se contente, lui, de ce qu'il trouve dans la campagne en dehors des zones cultivées. C'est le sens de l'expression de Lv 25,12, où שָׂדֶה désigne la « campagne », c'est-à-dire la terre laissée en friche[12]. Seul le fruit des oliviers, qui dépend moins du travail des hommes que les céréales et la vigne, est à la disposition de tous[13]. Pour le reste des terres cultivées, il y a donc « un renversement des rôles » (*Umkehrung der Rollen*) : ceux qui en sont habituellement exclus y ont libre accès, et ceux qui y ont habituellement accès en sont exclus[14]. Nous avons déjà observé, cependant, que Lv 25,5 et 11 interdisent la récolte en tant que telle, mais ne disent rien de la consommation des produits de son propre champ[15]. Il s'agit de deux réalités distinctes, comme nous allons le voir à propos du droit de glanage dans la section suivante. Ces versets n'indiquent donc pas nécessairement que le propriétaire ne puisse pas bénéficier aussi du droit de consommation qui est accordé explicitement au pauvre en Ex 23,11[16].

Après une étude comparative précise de Ex 23,10-11 et Lv 25,2-12[17], Schenker estime que Lv 25 complète Ex 23 sans le contredire, en précisant justement ce que doivent manger les propriétaires et leurs familles (élargies aux ouvriers et serviteurs) pendant l'année de jachère, alors qu'ils abandonnent la récolte aux pauvres. Ce qu'ils mangent c'est « le sabbat de la terre » (Lv 25,6), c'est-à-dire ce que produit la terre non cultivée, puisque la moisson de la repousse et la vendange de la vigne non taillée leur sont interdites (cf. Lv 25,5 et Ex 23,11)[18]. L'expression « le sabbat de la

---

12 Schenker montre que les termes אֶרֶץ et שָׂדֶה peuvent avoir un sens différent selon qu'ils sont déterminés par un possessif (ou une détermination équivalente) ou utilisés avec un simple article dans un sens absolu (et non dans un emploi anaphorique). Dans le premier cas, il s'agit d'un champ, d'une terre bien déterminés, mis en culture. Dans l'autre, שָׂדֶה désigne la terre non cultivée, la « campagne » (Lv 25,12) et אֶרֶץ la terre en général, l'ensemble du territoire, cultivé ou non (Lv 25,6.7). Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 97-99.

13 Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 100.

14 Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 106.

15 Voir plus haut, p. 81.

16 Les pauvres y sont autorisés à manger (אכל) mais rien n'est dit à propos de la récolte comme opération agricole.

17 Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 94-106.

18 Voir également GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 343.

terre sera pour vous à manger » est à lire à la lumière de la restriction des v. 5 et 11, qui interdisent de récolter le produit du champ et de la vigne.
Comprendre ainsi le « sabbat de la terre » a l'avantage de préciser les moyens de subsistance de la famille du propriétaire lors de l'année de jachère présentée en Ex 23, ce dont le Code de l'Alliance, effectivement, semble ne pas se préoccuper[19]. En affirmant, cependant, que l'expression « sabbat de la terre » ne désigne pas les produits comestibles fournis par l'ensemble du territoire, habituellement cultivé ou non[20], mais seulement les produits de la terre non cultivable, la position de Schenker soulève une difficulté : la terre dont on peut dire de façon la plus appropriée qu'elle observe un sabbat est justement celle qui est habituellement cultivée, et pour laquelle la septième année constitue une rupture dans le rythme habituel des semailles et récoltes. Pourquoi, alors, l'auteur aurait il utilisé l'expression « sabbat de la terre » pour désigner la production de la terre habituellement non cultivée, celle dont précisément le statut ne change pas lors de l'année sabbatique, alors que le produit de la terre qui « fait sabbat » la septième année serait exclu ?

Il reste à envisager la dernière solution, celle d'une interprétation large, en Ex 23,11, de la mention des bénéficiaires de la repousse issue de la terre cultivée. Pour leur part, Keil et Kugler soutiennent que la mention des pauvres en Ex 23,11 n'a pas pour fonction d'exclure les personnes non mentionnées, à savoir le propriétaire et sa maison, du bénéfice de la repousse. Selon eux, il n'y donc pas de contradiction entre Lv 25,6-7 et Ex 23,10-11[21].
À l'appui de cette thèse, on peut relever que Ex 23,12, le verset le plus proche pour interpréter Ex 23,10-11, ne mentionne comme bénéficiaires du repos sabbatique que « ton bœuf et ton âne » ainsi que « le fils de ta servante et l'immigré ». Or il est clair que le maître lui-même et sa famille ainsi que d'autres employés[22] bénéficient aussi de ce repos. Le fait de ne pas les mentionner ne signifie donc pas qu'ils sont exclus des bienfaits du sabbat, comme le montre le précepte du décalogue[23]. Mais l'auteur veut ici mention-

---

19 Lv 25 explicite alors ce qui n'était qu'implicite en Ex 23. Cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 106. Rachi, pour sa part, voit dans la mention des indigents en Ex 23,11 la raison de la précision de Lv 25,6 : « on aurait pu croire que ces fruits seraient défendus à la consommation des riches, c'est pourquoi l'Écriture dit : 'à toi, à ton esclave et à ta servante' (...) ». RACHI, *Le Lévitique*, p. 187. C'est l'interprétation inverse de celle de Schenker : Lv 25 précise bien le texte d'Ex 23 mais en intégrant les propriétaires et leur famille élargie dans les bénéficiaires de la mesure du Code de l'Alliance. Rachi ne voit pas de contradiction entre Lv 25 et Ex 23, et assimile les autres personnes mentionnées en Lv 25,6 (le salarié et l'immigré-résident) aux pauvres d'Ex 23,11. Ceci est contesté à juste titre par Schenker. Cf. SCHENKER, « Der Boden », n. 16, p. 102.

20 Ce qui serait peut-être encore l'interprétation la plus simple Voir *a contrario* MILGROM, *Leviticus*, p. 2060, à propos de la position de Gerstenberger, proche de celle de Schenker. Les propres conclusions de Schenker à propos de l'usage du mot אֶרֶץ devraient l'amener à cette interprétation (SCHENKER, « Der Boden », p. 98-99). Il restreint cependant le sens de l'expression « sabbat de la terre » à la lumière des interdits des v. 5 et 11, et de son interprétation de שָׂדֶה au v. 12.

21 Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 161 ; KUGLER, *Von Moses*, p. 44.

22 Lv 25,6 mentionne également, dans la maison du propriétaire, le serviteur, le salarié et le résident.

23 Voir Ex 20,10 et Dt 5,14.

ner de façon particulière les plus faibles, ceux dont on néglige peut-être plus souvent les droits et qui de fait sont les plus exposés à un travail excessif[24]. De même, Ex 23,11 ne mentionne que ceux qui sont habituellement exclus du bénéfice de la récolte, en dehors du droit de glanage qui ne leur en donne que les restes.

D'autre part, l'atmosphère joyeuse et fraternelle qui se dégage de l'année sabbatique (cf. Lv 25,6-7) comme du jubilé (cf. Lv 25,8-12) va davantage dans le sens d'une « communion » de tous les habitants du pays dans le bénéfice de la bénédiction divine, que dans le sens d'une inversion des rôles telle que la présente Schenker. Cette même atmosphère joyeuse se retrouve dans la célébration des différentes offrandes de la récolte que connaissait Israël. Leur étude peut éclairer utilement, nous semble-t-il, l'interprétation de Lv 25.

---

24 Il s'agit de l'unique mention du « fils de ta servante » dans un texte législatif. Peut-être s'agit-il du fils d'une servante donnée en mariage à un esclave temporaire, et resté chez le maître après le départ de son père (cf. Ex 21,4). N'ayant plus de protecteur en la personne de son père, il est davantage à la merci de l'arbitraire du maître.

Chapitre 6

Offrande de la récolte, dîme et droit de glanage

Notre étude du sabbat dans le ch. 2 a mis en valeur la dimension oblative du sabbat comme offrande de son temps, en lien avec une bénédiction du Seigneur[1]. Cette dimension oblative apparaît aussi dans l'année sabbatique en tant qu'offrande d'une récolte virtuelle. L'offrande au Seigneur des produits du sol est un élément essentiel de la religion d'Israël : prémices, droit de glanage et dîme sont une façon de reconnaître les droits de YHWH sur les fruits du pays. L'étude de ces différentes offrandes nous permettra d'entrer dans la signification profonde de l'année sabbatique.

1 L'offrande de la récolte

Nous nous intéresserons ici aux trois offrandes sur la récolte de l'année que sont les prémices, la dîme et le droit de glanage, afin d'approfondir leur signification. Nous laissons de côté les offrandes végétales spontanées ou demandées pour une occasion particulière (cf. Lv 2) moins liées directement à l'acte de la récolte.

1.1 Prémices et don du pays

Lv 23,9-10, qui introduit les deux fêtes d'offrande de prémices que sont la fête de la Première Gerbe et celle des Cinquante Jours, utilise, nous l'avons vu, la formule « lorsque vous entrerez dans le pays que je vous donne... »[2]. En dehors de Lv 25,2, une formule semblable, mais sans mention du don, se trouve dans le Code de Sainteté en Lv 19,23. La phrase introduit alors le commandement d'offrir au Seigneur les premiers fruits d'un arbre, lors de la quatrième année (v. 24). Il s'agit d'une fête de louange (הִלּוּלִים).
C'est encore une formule similaire qui est utilisée en Dt 26,1 pour l'offrande des prémices, accompagnée de la confession de foi (Dt 26,1-11)[3].

1 Cf. notamment notre point 4, p. 73.

2 Voir plus haut, p. 33.

3 De même en Nb 15,17-18 pour les prémices de la fournée de pain. En Nb 15,1-2, en revanche, la formule n'introduit pas un développement sur des prémices mais sur des offrandes en général.

L'insistance sur la racine נתן (utilisée 6 fois en 11 versets[4]) et le contenu de la confession de foi invitent à voir dans ce rite, qui conclut le Code Deutéronomique, un mémorial du don du pays, ou plus précisément de la prise de possession de ce pays. En offrant les produits de ce sol qui fut donné par le Seigneur (v. 10), on reconnaît en lui l'origine de ce qui est bon (v. 11). Il est d'ailleurs remarquable que le Deutéronome mentionne souvent la bénédiction du Seigneur à propos des offrandes[5] : comme s'il s'agissait d'un juste retour des choses que de consacrer au Seigneur une partie de ce qu'il donne aux enfants d'Israël.

De même qu'en Lv 19,24 la fête d'offrande des prémices est une fête de louange, de même dans le Deutéronome l'offrande des prémices est une occasion de réjouissance, mais aussi de partage. Pour les deux grandes fêtes de pèlerinage que sont la fête des Semaines et la fête des Tentes, le lévite[6], l'émigré, la veuve et l'orphelin sont aussi mentionnés, en plus de la famille élargie aux serviteurs et aux servantes : tous, même ceux qui n'ont pas de propriété, doivent se réjouir en présence du Seigneur pour le don des fruits de la terre (Dt 16,11.14). Dt 26,11 prévoit également d'associer le lévite et l'émigré à l'action de grâces joyeuse qui accompagne l'offrande des prémices. Ces jours de pèlerinage sont des jours chômés puisque l'on monte au sanctuaire pour y porter l'offrande : ce sont des jours où l'on cesse le travail pour être en présence du Seigneur.

1.2 La dîme dans le Deutéronome : communion dans la joie et satiété des déshérités

La dîme annuelle prélevée sur les produits du sol est, dans le Deutéronome, un motif de réjouissance pour tous, tout comme les prémices. C'est d'ailleurs le cas de toute offrande ou sacrifice fait au Seigneur (Dt 12,11-12.17-18). Lors de ces réjouissances, le Deutéronome recommande tout particulièrement de ne pas négliger le lévite (Dt 12,19 ; 14,27). Le cas de la dîme annuelle est particulier en ce sens qu'il donne l'occasion au fermier de festoyer avec toute sa maison en présence du Seigneur (Dt 14,26)[7].

---

[4] Dt 26,1.2.3.9.10.11. La distribution des occurrences (3 au début et 3 à la fin de cette petite unité) est aussi significative de l'importance du thème.

[5] Dt 14,24 ; 15,14 ; 16,10.17.

[6] Les prêtres et les lévites, qui n'ont pas reçu de patrimoine dans le pays, vivent normalement des offrandes consacrées au Seigneur dans le Temple de Jérusalem (cf. Dt 18,1-8). Selon de Vaux, les lévites dont il s'agit ici seraient des lévites privés de revenus après la suppression des sanctuaires locaux. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 245. Ne 13,10 fait état de lévites qui vivaient à la campagne faute de percevoir la dîme.

[7] Le reste de la dîme était vraisemblablement offert aux desservants du sanctuaire. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 245.

Tous les trois ans, cette dîme est offerte intégralement à tous ceux qui n'ont pas accès par eux-mêmes à la terre : l'émigré, la veuve, l'orphelin et le lévite (Dt 14,28-29 ; 26,12-14). Les déshérités[8] peuvent alors manger « à satiété » (וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ ; Dt 14,29 et 26,12) de cette part consacrée au Seigneur (הַקֹּדֶשׁ ; Dt 26,13).

1.3 Droit de glanage et septième année

En Lv 23,9-10, une formule introductive presque semblable à celle de Lv 25,1-2, avec mention du don du pays, précède les prescriptions concernant deux fêtes : la « Première Gerbe » et les « Cinquante jours ». Ces deux fêtes consistent principalement en l'offrande de prémices. L'ensemble des v. 9-22 représente à lui seul une petite unité, encadrée par la phrase stéréotypée : « le Seigneur adressa la parole à Moïse : parle aux enfants d'Israël... » (v. 9-10 et 23-24). Or, cette unité se termine par un précepte sur la glanure à abandonner au pauvre et à l'émigré (Lv 23,22 ; cf. Lv 19,9-10, où il est aussi question de la vigne). L'affirmation : « c'est moi le Seigneur » vient appuyer le commandement.

On peut s'étonner de l'insertion de ce précepte dans un chapitre consacré aux fêtes[9]. Elle se comprend très bien si le sens des deux fêtes précédentes est de faire réaliser concrètement au producteur que le produit du champ, qui lui est donné, appartient en fait au Seigneur. L'interdiction de ramasser la glanure traduit ce droit qu'exerce YHWH sur l'utilisation des produits du sol. S'il accorde le droit d'user du fruit de la terre en priorité à celui qui la travaille, ce droit n'est pas un droit absolu et le Seigneur se soucie aussi du pauvre privé de terre.

Mentionné également dans le Deutéronome (Dt 24,19-22), le droit de glanage est apparemment absent du livre de l'Exode. La formulation d'Ex 23,11, cependant, n'est pas très explicite. Les deux verbes שמט et נטשׁ laissent entendre que le champ n'est pas travaillé, ce qui correspond bien au parallèle du septième jour au v. 12[10]. Dans ce cas, ce que mangent les pauvres, c'est bien la repousse que le propriétaire n'a pas moissonné. Par ailleurs, dans le Code de Sainteté, Lv 19,10 et Lv 23,22 énoncent deux préceptes qui font partie de la même mesure : d'une part, ne pas ramasser (לקט) les épis moissonnés mais oubliés (Dt 24,19 ; Rt 2,7) ; d'autre part, ne

8 Au sens propre du terme : ceux qui n'ont pas d'héritage dans le pays. Cf. Dt 18,1 pour les lévites, par exemple.

9 Cf., par exemple, la remarque de la TOB, n. *p*, p. 254 et VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 123.

10 La traduction de la TOB : « tu le faucheras et le laisseras sur place » est une extrapolation à partir de שמט (laisser tomber) qui s'inspire de CAZELLES, *Études*, p. 91. Mais on peut aussi comprendre : tu le « laisseras tomber » au sens moderne, c'est-à-dire tu l'abandonneras. Cf. שמט au sens d'abandonner une créance en Dt 15,2. On ne comprendrait pas que le v. 10 précise : « six ans tu ensemenceras ton champ » si celui-ci est également ensemencé la septième année.

pas moissonner le champ jusqu'au bord[11]. Ce second précepte s'apparente d'ailleurs à celui de Dt 23,26 : le passant peut arracher des épis dans un champ pour se nourrir mais non pas moissonner s'il n'est pas chez lui.
On peut comprendre alors la disposition d'Ex 23,11 comme une extension au champ tout entier, laissé en jachère, du commandement de laisser les épis au bord d'un champ cultivé exprimé en Lv 19 et 23. Comme pour le droit de glanage, la vigne et l'olivier sont aussi associés à cette mesure (Lv 19,10 ; Dt 24,20-21 ; cf. aussi Dt 23,25). À cette extension à tous les champs sur tout le territoire du devoir de « laisser tomber » les épis répond l'extension concomitante du droit de glanage à tous et partout.

2 Une synthèse

Les différents éléments que nous venons d'évoquer permettent, nous semble-t-il, de mieux comprendre la cohérence de Lv 25,1-22 ainsi que l'esprit de ces dispositions, et donc de formuler une hypothèse quant à la valeur cultuelle de cette loi.

2.1 Un droit de glanage étendu à tous

Si l'on reprend un à un tous les éléments qui sont rassemblés dans l'année sabbatique, on obtient comme une synthèse des différentes offrandes prises sur la récolte, que nous venons de présenter brièvement.
La formule introductive de Lv 25,2 nous met dans le cadre du don du pays, un don commémoré par l'offrande des prémices dans le Deutéronome. Le sabbat observé par la terre est d'ailleurs un sabbat « pour le Seigneur », une offrande faite au Seigneur, ce que Lv 25,12, à propos de l'année jubilaire, appellera une « chose sainte ». Les Lv 25,3-5 évoquent la septième année d'Ex 23,10-11, qui peut elle-même être considérée comme une extension du droit de glanage et de grappillage à tout un champ (ou une vigne) laissé en jachère[12]. Ce sont tous les habitants du pays qui sont cette année-là comme des *gērîm w^{e}tôšābîm* en Terre Promise (cf. Lv 25,23), et entrent donc dans la catégorie des bénéficiaires du droit de glanage. Enfin Lv 25,6-7, axés sur le thème de la nourriture (ou du « manger »), en mettant sur le même plan le propriétaire, ses serviteurs, ses salariés et les émigrés qui sont avec lui, évoquent un climat de « communion » qui rappelle celui de l'offrande de la dîme et des prémices dans le Deutéronome[13]. Le vocabulaire du naziréat

---

11 La pratique était encore observée sur les plateaux de Jordanie au début du 20ème siècle. Cf. JAUSSEN, *Coutumes*, p. 252.

12 Kugler fait remarquer que le droit de glanage est déjà une extension du droit d'usufruit de la terre au non-propriétaire. L'année sabbatique est dans la même logique. Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 44-45.

13 Le Deutéronome regroupe dans un même ensemble, qui va de Dt 14,22 à Dt 16,17, les prescriptions concernant la dîme (14,22-29), la septième année (15,1-18), la consécration des premiers-nés (15,19-

utilisé à propos de la vigne en Lv 25[14] invite à considérer le produit des ceps consacrés comme une « chose sainte », de même que la dîme offerte aux déshérités en Dt 26,12. On pourrait en dire autant du produit du champ.
L'explication rabbinique réfutée par A. Schenker, qui consiste à dire que le produit des champs laissés en jachère est non pas interdit mais simplement considéré comme un bien public (ce qui explique l'interdiction pour le propriétaire d'en organiser la récolte pour lui-même en Lv 25,5.11) nous paraît alors mieux rendre compte du sens de l'année sabbatique et de l'année jubilaire[15]. Cela expliquerait la différence des suffixes attachés au mot תְּבוּאָה, que nous avons relevée à propos du v. 20[16]. Si la récolte organisée par le propriétaire est interdite (que ce soit la moisson ou la vendange), le glanage (ou le grappillage) reste possible, mais un glanage étendu à tous – du plus pauvre au propriétaire – et à toute la terre. La distinction établie entre la moisson et le glanage pour interdire l'une et autoriser l'autre n'est pas une invention de l'époque rabbinique. Elle est déjà expliquée en Dt 23,25-26 à propos du passant qui traverse un champ dont il n'est pas propriétaire : il peut arracher des épis à la main mais n'a pas le droit d'y « faire passer la faucille » (Dt 23,26).
L'ensemble des terrains est alors comparable à des communaux pour ce qui est du droit d'usufruit, mais à des communaux laissés en friche, comme une terre vierge. C'est tout le territoire qui devient « la campagne » (הַשָּׂדֶה ; Lv 25,12) et c'est donc bien le sabbat de « la terre », où « terre » a le sens général retenu par Schenker (sans distinction de terres cultivées et non cultivées) qui est à la disposition de tous, y compris des propriétaires et de leurs familiers. Le droit d'user des produits de la terre ne se limite plus à ce champ qui m'appartient et que je cultive « à la sueur de mon front », mais il est étendu à tout le territoire, et à tous. À partir du moment où le propriétaire ne travaille pas la terre, il n'a plus de droit particulier sur ce qu'elle produit, et cela est vrai pour toutes les terres cultivables, qui redeviennent de droit

---

21) et les trois fêtes de pèlerinage (16,1-17). Sans doute le rédacteur établit-il un lien entre ces différentes dispositions qui toutes exigent un certain détachement des biens accordés par le Seigneur.

14 Voir plus haut, notre point 3.3, p. 49.

15 SCHENKER, « Der Boden », p. 103-104. Cette interprétation se trouve déjà dans PHILON, *De Specialibus Legibus* I et II. Introduction, traduction et notes par Suzanne DANIEL (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 24 ; Paris 1975), II, § 105, p. 296 (laisser les propriétés ouvertes). Voir également les écrits plus tardifs : *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar Pereq 1 (laisser le champ sans propriétaire), p. 297 et Pereq 4, p. 316 (consommation de la repousse) ; Rachi précise, à propos du produit du champ en Lv 25,5 : « Tu ne le couperas point en te l'appropriant comme une autre moisson, mais il sera à la libre disposition de tout le monde » ; et à propos du v. 6 : « Bien que je l'aie défendu pour toi, je ne t'ai pas défendu d'en manger ou d'en jouir mais seulement de t'en considérer le propriétaire, car tous doivent y avoir les mêmes droits (...) ». RACHI, *Le Lévitique*, p. 185-187. Des auteurs modernes adoptent également cette position. Cf., par exemple, DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 136.

16 Voir plus haut, p. 121.

public pour une année[17]. Dès lors, il ne faut plus parler de « notre » production (ou récolte : cf. Lv 25,20, où ce sont les propriétaires qui parlent), mais de « sa production », où « sa » renvoie à la terre. D'où la précision de la fin du v. 7 : « il y aura toute sa production à manger » (תִּהְיֶה כָל־תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל). Une telle garantie se comprendrait difficilement si une partie du rendement de la terre (celui de la terre habituellement cultivée) est retranchée à la consommation de ceux à qui l'on s'adresse.

2.2 Comme aux origines, vivre ensemble sous le signe de la providence divine

Pendant l'année sabbatique, chacun est donc invité non pas à amasser pour mettre en réserve, mais à cueillir, ou ramasser ce qui pousse naturellement. Ce que la terre produit spontanément est alors offert à tous, comme aux origines (Lv 25,6-7.12 ; cf. Gn 1,29).
On pourrait ici opposer le verbe לקט aux verbes קצר et אסף. Le premier est utilisé à propos de la manne, que l'on ramasse sans effort préalable (Ex 16,4.18.22.27 ; Nb 11,8) mais aussi pour le glanage (cf. Lv 19,9-10 ; Rt 2,2) ou la cueillette des fruits sauvages (2 R 4,39). Toutes les créatures, qui bénéficient de la providence divine, n'ont qu'à ramasser pour vivre de ce que leur donne le Seigneur, comme le remarque le psalmiste : « tous comptent sur toi pour leur donner en temps voulu la nourriture : tu donnes, ils ramassent (לקט) ; tu ouvres ta main, ils se rassasient » (Ps 104,27-28)[18].
Les verbes קצר ou אסף, en revanche, supposent un travail préalable : il faut semer, puis récolter (Ex 23,10 ; Lv 25,3-5). Le rôle de la providence divine apparaît de façon éclatante dans un cas, alors qu'elle peut être masquée, dans l'autre, par le travail de l'homme.
La sagesse d'Israël a perçu ces deux aspects complémentaires de la réalité : la nécessité du travail, qui condamne le paresseux : « n'aime pas le sommeil pour ne pas t'appauvrir ; tiens tes yeux ouverts si tu veux te rassasier » (Pr 6,13)[19] ; mais aussi la prééminence de la providence divine, sans laquelle tout effort serait vain : « c'est la bénédiction du Seigneur qui enrichit, et le tourment n'y ajoutera rien » (Pr 10,22).

---

17 Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 44 : « Der Herr des Feldes hat nichts zu jenem Nachwuchs beigetragen ; letzerer ist daher publici iuris ». Le fait que le droit de disposer du fruit de la terre pour soi-même soit lié non pas au droit de propriété en tant que tel, mais au travail effectif réalisé par le propriétaire et ses ouvriers sur la terre est révélateur de la conception du droit de propriété de la terre en Israël. Ce droit n'est pas absolu, comme nous l'avons déjà vu à propos de Lv 25,14-17. Cette conception sera explicitée en Lv 25,23, un verset-clé pour comprendre l'ensemble de Lv 25. Voir plus haut, p. 111, et plus bas, p. 358.

18 Voir aussi, sur le même thème de la providence divine qui donne à chacun sa nourriture en son temps : Ps 136,25 ; 145,15 ; 147,8-9 ; Jb 38,41.

19 Ou encore : « Comme c'est l'hiver, le paresseux ne veut pas labourer, mais à la moisson il cherchera et ne trouvera rien » (Pr 20,4). Cf. aussi Pr 6,6-11, et 12,11.

Le propre de la loi est de faire passer dans la vie ces principes censés orienter l'agir du juste en Israël. En obligeant les propriétaires à laisser leur champ en jachère pour une année, l'année sabbatique les accule à s'en remettre à la providence divine pour glaner leur subsistance et celle de toute leur maison[20]. Elle leur garantit que « c'est la crainte du Seigneur qui enrichit » : c'est en s'abstenant d'exploiter son compatriote que l'on craint le Seigneur (cf. Lv 25,17), et en observant les commandements on attire la bénédiction du Seigneur qui garantit la fécondité de la terre. Satiété et sécurité seront au rendez-vous pour les justes qui mettent la loi en pratique (Lv 25,18-19)[21].

---

[20] Ceci est le sens fondamental que Dalman retient pour l'année sabbatique. Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 136-137.

[21] Cf. l'application pratique en Dt 15,10.18.

Chapitre 7

L'actualisation de la libération et du don

Si l'année sabbatique comporte une dimension d'offrande et d'abandon à la providence divine que nous avons approfondie dans la section précédente, l'année jubilaire ajoute une dimension supplémentaire, celle de la libération et du retour de chacun dans la propriété ancestrale, qui fait d'elle une année sainte annoncée avec une solennité particulière. Cette dimension liturgique encore plus marquée de l'année jubilaire nous incite à y voir un mémorial non seulement de la création mais aussi de la libération d'Égypte et du don de la Terre Promise.

1 Lv 25 et Dt 26

Il nous semble qu'un rapprochement entre Lv 25 et Dt 26 peut aider à comprendre la signification du jubilé. Cholewiński établit des liens entre Lv 25 et Dt 15,1-18, ce qui est plus naturel étant donné les thèmes communs abordés dans les deux chapitres[1]. Le rapprochement avec Dt 26, déjà esquissé dans la section précédente, se situe à un autre niveau. Il nous est suggéré par la place respective de chacun de ces chapitres dans l'ensemble du livre auquel ils appartiennent.

Dt 26 clôt le Code Deutéronomique. Ce chapitre comprend deux rites d'offrande, et un rappel des engagements mutuels de l'alliance. L'offrande des prémices (Dt 26,1-11) apparaît comme un mémorial du don du pays, accompagné d'une profession de foi : le chef de famille confesse l'intervention de YHWH dans l'histoire, intervention qui trouve précisément son achèvement dans l'arrivée en Terre Promise (Dt 26,9). L'offrande de la dîme est elle aussi un rite qui joint le geste à la parole, avec une mention du don du pays (Dt 26,15). Quant au rappel des engagements mutuels de l'Alliance, il s'achève sur l'affirmation de l'appartenance du Peuple au Seigneur, comme peuple « consacré au Seigneur » (עַם־קָדֹשׁ לַיהוָה ; Dt 26,19).

Dt 27-28 expose ensuite une liturgie de célébration de l'Alliance, avec proclamation des bénédictions et malédictions, que Moïse demande de célébrer à Sichem dès que le peuple aura passé le Jourdain : reçue au désert, la Loi, charte de l'Alliance, est faite pour être vécue dans le pays donné par

---

[1] Cf. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitgesetz*, p. 217-251.

le Seigneur, afin de porter témoignage auprès des peuples voisins de la sagesse de ses préceptes (cf. Dt 4,5-9). Il convient donc de renouveler l'engagement de l'Alliance au moment où l'on prend possession du pays. C'est pourquoi le livre de Josué s'achève sur une liturgie de célébration de l'Alliance, en Jos 24[2].

2 Une célébration d'Alliance lors de l'année sabbatique ?

Il est frappant de retrouver ces éléments – lecture de la Loi et célébration de l'Alliance – dans la liturgie célébrée au temps d'Esdras et de Néhémie (Ne 8-10), qui semble être elle aussi une célébration de l'Alliance. Elle commence par une lecture de la loi, le premier jour du septième mois (Ne 8,1). Ne 7,72 vient de préciser que tous les Israélites s'étaient installés dans leurs villes lorsqu'arriva le septième mois[3]. Peut-être faut-il y voir une allusion à une reprise de possession définitive du pays par les déportés. Puis l'on célèbre la fête des Tentes, toujours ce septième mois, avec à nouveau une proclamation de la Loi chaque jour de la fête (Ne 8,18). Le vingt-quatrième jour du mois a lieu une célébration de pénitence, avec encore une lecture de la Loi et la confession des péchés par le peuple (Ne 9,3). Les lévites prononcent alors une longue prière pénitentielle qui est en même temps une confession de foi en l'œuvre de YHWH dans l'histoire (Ne 9,5-37). L'oppression étrangère sur le pays donné par le Seigneur vient de ce que la Loi n'a pas été observée (cf. la conclusion en Ne 9,32-37). D'où la promesse de « marcher selon la Loi de Dieu » (Ne 10,30) suivie d'engagements concrets : interdiction des mariages mixtes, respect du sabbat et de la relâche de la septième année[4], offrandes au Temple (Ne 10,31-40).
Le renouvellement d'une telle célébration de l'Alliance était prévu lors des années sabbatiques, au cours du septième mois, lors de la fête des Tentes[5]. Dans un passage du Deutéronome, en effet, Moïse prescrit de proclamer la Loi « à la fin des sept ans[6], au moment de l'année de la remise, à la fête des Tentes, quand tout Israël viendra voir la face du Seigneur ton Dieu au lieu qu'il aura choisi » (Dt 31,10). On aurait un indice de la célébration d'une

---

2 Avant même la fin de la conquête, le livre de Josué rapporte une autre célébration, en conformité avec l'ordre de Moïse en Dt 27,11-13, qui comporte une lecture de la Loi, devant tout le peuple, y compris l'émigré (Jos 8,34-35).

3 La muraille vient d'être terminée (Ne 6,15).

4 L'expression de Ne 10,32 (וְנִטֹּשׁ אֶת־הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמַשָּׁא כָל־יָד) semble bien associer la relâche d'Ex 23 et la remise des dettes de Dt 15.

5 Cf. ALT, « The Origins », p. 129.

6 מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים. Ce qui signifie à la fin d'une période de sept ans, c'est-à-dire lors de la septième année, mais pas nécessairement à la fin de la septième année. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p.401 : « au bout de sept ans ».

telle liturgie de l'Alliance dans le dernier discours de Moïse en Dt 29-30, qui ne s'adresse pas seulement aux auditeurs présents mais aussi aux absents auxquels peuvent s'identifier les générations futures :

> Cette alliance proclamée avec imprécations, je ne la conclus pas seulement avec vous, mais avec celui qui se tient là aujourd'hui avec nous devant le Seigneur notre Dieu aussi bien qu'avec celui qui n'est pas là avec nous aujourd'hui. (Dt 29,9-13).

La fête des Tentes était vraisemblablement le pèlerinage le plus suivi[7]. Les livres d'Esdras et de Néhémie se plaisent à souligner que, le septième mois, tout Israël se rassemble à Jérusalem « comme un seul homme » (Esd 3,1 ; Ne 8,1). Le septième mois, rempli de *šabbātôn* (cf. Lv 23), était en tout cas un mois riche de sens. C'est encore au cours du septième mois, « pendant la fête », que selon le livre des Rois, Salomon fait monter l'arche d'alliance de la Cité de David dans le Temple et prononce sa grande prière de dédicace (1 R 8,2.65-66 ; cf. 2 Ch 5,3)[8]. Il y a là aussi « une grande assemblée » (קָהָל גָּדוֹל).

L'hypothèse d'un renouvellement de l'Alliance lors de la fête des Tentes de l'année sabbatique ne fait pas l'unanimité. De Vaux, par exemple, nie le caractère de fête d'Alliance à la fête des Tentes célébrée chaque année. Le rattachement de la lecture de la Loi à cette fête lors de l'année sabbatique est pour lui secondaire.[9] Pourtant la thèse d'une célébration de l'Alliance est encore défendue dans la recherche récente[10]. S'il est difficile de se prononcer sur le fait qu'une célébration de renouvellement de l'Alliance ait été effectivement pratiquée de façon régulière, elle apparaît au moins comme prévue dans la Loi. On imagine mal, en effet, une proclamation de la Loi lors de la septième année qui ne serait pas aussi engagement à la suivre, et donc renouvellement de l'engagement de l'Alliance (cf. Ex 24,7).

L'insistance des différents textes sur l'affluence à Jérusalem pour le septième mois nous porte à croire que le rattachement par Dt 31,10 de la proclamation de la Loi à la fête des Tentes n'est pas « secondaire », comme le pense de Vaux. S'il est vrai, à propos de la fête annuelle, que « rien ne prouve que la fête ait jamais eu, dans l'Ancien Testament, le caractère d'une fête de l'Alliance »[11], la lecture de la Loi lors de la septième année est un sérieux indice (mais non une preuve) qu'une telle

---

7 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 398. Faut-il voir dans les hommes venus de Samarie à Miçpa après le meurtre de Godolias des pèlerins venus pour la fête du septième mois, malgré la gravité des événements ? Ils apportent en effet des offrandes et de l'encens pour le sanctuaire (Jr 41,4-5 ; cf. 41,1 pour la date). Une telle fidélité au pèlerinage malgré la situation politique et religieuse du moment montrerait l'importance de la fête.

8 A la fin de la fête, Salomon renvoie le peuple, joyeux, « à ses tentes » (1 R 8,66). La Septante comporte ici une variante digne d'intérêt : ἐξαπέστειλεν τὸν λαὸν καὶ εὐλόγησεν αὐτόν (il renvoya le peuple et il le bénit). Est-ce la trace d'une bénédiction solennelle à la fin de la fête des Tentes ?

9 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 407.

10 Voir la position prudente de Martin-Achard dans Robert MARTIN-ACHARD, « Sukkot – I. Dans l'Ancien Testament », *DBS* XIII, c. 44-45.

11 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 407.

intervient habituellement dans des contextes de renouvellement d'Alliance : Jos 8,30-35 évoque manifestement les recommandations de Dt 27-28 ; Ne 8-10 se termine par un engagement du peuple; 2 R 23,1-3 est explicite. En Jos 24, la Loi n'est pas proclamée mais inscrite dans la pierre (Jos 24,25-27).
Il faut cependant noter que la tradition juive postérieure associera le don de la Loi, non pas à la fête des Tentes mais à la fête des Semaines (cf. déjà 2 Ch 15,10). Pour van Goudoever, c'est la fête des Semaines que l'auteur sacerdotal a présente à l'esprit lorsqu'il précise que l'arrivée au Sinaï a lieu « au troisième mois » (Ex 19,1)[12]. Philon, en revanche, lie la célébration du don de la Loi au premier jour du septième mois, un jour qu'il appelle « fête des trompes » et qu'il associe au son des trompes au Sinaï (cf. Ex 19,13.19). Il est peut-être ici le témoin de la tradition pharisienne avant la destruction du Temple.[13].

La fête des Tentes est d'abord, cependant, une fête de la récolte, où l'on se réjouit devant Dieu de ses dons (Lv 23,39-40). Elle clôt l'année agricole. Or, précisément, il n'y a pas de récolte la septième année. On peut se demander alors si la proclamation de la loi n'a pas lieu lors de la fête des Tentes à la fin de cette septième année agricole, et non au début comme le pense certains auteurs[14]. Le pôle de la fête devient alors non plus l'offrande de la récolte mais l'écoute de la Loi, cet autre don de Dieu à son peuple. L'écoute de la loi au cours de la septième année, telle qu'elle est prévue dans le Deutéronome, peut être rapprochée de la structure sabbatique du récit rapportant la révélation de la loi en Ex 24,15b-18a : c'est après six jours passés sur la montagne que Moïse entend la voix du Seigneur, le septième jour, du sein de la nuée[15]. On retrouve là ce que Negretti, à propos du sabbat, appelle un « schéma polaire »[16].

3 Le mémorial de la libération et du don

La liturgie du jubilé prendrait tout son sens dans ce cadre. L'année jubilaire est une année sabbatique dont le début est légèrement anticipé. L'année agricole se conclut normalement avec la fin des récoltes, célébrée lors de la fête des Tentes. L'année sabbatique, année agricole, commence donc

---

12 Cf. Jan Van GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, troisième édition revue et augmentée (traduit de l'anglais par Marie-Luc KERREMANS) (Théologie Historique 7 ; Paris 1967 ; éd. anglaise 1961), p. 88.

13 Cf. Jean POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, T. I (LD 65 ; Paris 1971), p. 237 et 301-302.

14 Pour Van Goudoever, par exemple, l'année de Rémission était proclamée le dix du septième mois, comme le jubilé. Pendant les neuf jours précédents, on avait lu la Loi, justement pour informer le peuple des dispositions de l'année sabbatique, comme Néhémie avait lu la loi pendant neuf jours, du premier au neuvième jour du septième mois, pendant la célébration d'une fête des Tentes. Cf. Van GOUDOEVER, *Fêtes et Calendriers*, p. 63.

15 Cf. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, p. 227-228.

16 « Tu travailleras six jours..., mais le septième jour... ». Cf. Ex 20,9-19 ; 23,12 ; 34,21, à comparer avec Gn 2,2-3. Cf. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, p. 168-169.

logiquement après la fête des Tentes. Ouverte solennellement le jour du Kippour, l'année jubilaire, elle, comprend deux fêtes des Tentes : en commençant juste avant l'année sabbatique normale, elle intègre déjà la fête des Tentes de l'année précédente et elle s'achève à la fête des Tentes de l'année sabbatique, clôturée par une célébration de renouvellement de l'Alliance.
Or la fête des Tentes est aussi, en Lv 23,42-43, un mémorial du séjour au désert. On aurait ainsi, dans l'année jubilaire, tous les éléments d'un mémorial de l'événement fondateur d'Israël : la sortie d'Égypte (cf. Lv 25,38.42.55) et le don du pays (v. 2.38)[17]. Le jour du Kippour est proclamée une libération pour tous les habitants du pays (Lv 25,10) ; l'année sabbatique qui suit se trouve symboliquement encadrée par deux fêtes des Tentes qui commémorent le séjour au désert : pendant un an, le peuple, ressoudé par la libération des esclaves hébreux et le retour de chacun dans sa propriété, va vivre en dépendance de la providence divine[18], comme au temps de la manne ; tous vivent alors comme des immigrés sur leur propre terre, qu'ils ne peuvent encore cultiver : si le don est renouvelé dès le premier Kippour à travers le retour de chacun dans la propriété héritée des ancêtres, l'usage du don est différé le temps d'une année sabbatique ; à la fin de cette septième année sabbatique, alors que l'on s'apprête à cultiver la terre à nouveau, l'écoute de la Loi et l'engagement du peuple dans l'Alliance rappellent à chacun la responsabilité que constitue pour lui le fait d'habiter ce pays bon et généreux, dont le Seigneur a donné une part inaliénable à ses ancêtres[19]. Ne pas respecter la Loi sur cette terre serait s'exposer à en être expulsé.

---

17 Le rappel du don au v. 2 introduit tout le chapitre. Il est mentionné deux fois par la Septante, dans le même v. 2.

18 Cf. Martin-Achard, à propos de la fête des Tentes : « chaque année Israël est replacé dans l'actualité du 'temps du désert' qui fait suite à la libération et précède la pleine réalisation du plan divin, un temps qui est le temps des errances d'Israël, et de sa vulnérabilité comme aussi le temps de la sollicitude de Yahvé, de ses colères et de son incroyable fidélité à Moïse et aux siens. D'un certain point de vue, comme Lv XXIII le suggère, au terme de son calendrier liturgique, la fête de Sukkot apparaît comme un « mémorial » qui fait écho à celui que le peuple de Yahvé célèbre à Pâque. » MARTIN-ACHARD, « Sukkot », c. 48. Pour Robinson, le jubilé montre à l'homme son absolue dépendance des bénédictions divines. Cf. ROBINSON, « Das Jobel-Jahr, die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes », *Ernten, was man sät.* Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag (Hrsg. Dwight R. DANIELS – Uwe GLESSMER – Martin RÖSEL) (Neukirchen-Vluyn 1991), p. 485.

19 En ce sens, il faut aller plus loin que Luciani lorsqu'il affirme, à juste titre : « L'expérience du désert et ce qu'elle représente acquiert ainsi une valeur exemplaire et normative, non seulement pour la génération de l'exode mais aussi pour toutes celles à venir. Tel est le but premier de la célébration des années sabbatique et jubilaire, son 'principe et fondement', le reste n'en étant que l'application concrète et sa traduction législative ». LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 475. C'est non seulement l'expérience du désert et de l'indigence à laquelle la providence divine pourvoit, mais aussi l'expérience renouvelée du don de la terre, associé à la pratique de la loi, qui est le fondement du jubilé.

Nous avons noté, d'autre part, le climat eschatologique de l'année jubilaire, avec notamment le son du cor qui évoque le grand retour d'Is 27,13, ou le « jour du Seigneur » des prophètes. La promesse de nourriture accordée aussi bien aux hommes qu'aux bêtes, rappelle non seulement Gn 1 mais aussi Is 11,6-9. Le retour sur la terre de la Promesse, après l'Exil, nécessite toujours une purification du péché, ce péché qui avait souillé le pays et provoqué la colère divine (cf. Ez 36,16-36 ; So 3,11-20 ; Jl 2). Proclamé un jour de Kippour, le jubilé fait figure de rédemption « cyclique », comme si l'auteur de la Loi, tirant les leçons de l'histoire douloureuse d'Israël, voulait s'assurer par avance contre tous les dérapages dus à l'injustice des puissants (cf., par ex., Is 3,14-15 et 5,8). A travers les décomptes détaillés des v. 14-16, il veut montrer que les effets de la loi s'étendent à toutes les années intermédiaires, faisant de la libération et du don de la terre un acte non pas ponctuel mais permanent. Les développements juridiques des v. 24-55, que nous étudierons dans la troisième partie, tireront les conséquences de cette première ébauche.

Le jubilé serait alors une tentative pour « institutionnaliser » la rédemption à l'intérieur d'Israël[20]. Il aurait pour but d'inscrire dans la loi des décisions comme celles de Ne 5,8-13, afin de les protéger contre les abus sociaux récurrents. Le propre du mémorial est de refaire les actes du passé pour les inscrire dans la vie présente. A côté du mémorial annuel de la pâque, qui refait les gestes du dernier repas avant la libération, le jubilé donne tous les cinquante ans l'occasion de refaire les gestes mêmes de la libération et de la prise de possession du pays. Il rend actuel l'événement fondateur d'Israël, inséparable du don de la Loi. C'est pour y vivre de la Loi en effet qu'Israël, séparé des nations par l'événement de la libération, reçoit un pays. Mais ce pays n'est pas quelconque. Il s'agit d'une terre sainte, qu'il faut se garder de profaner. Dès lors, la mise en valeur du Yom-Kippour dans la liturgie du jubilé a une portée symbolique qu'il nous faut maintenant aborder.

4 Le *yôm-hakkippurîm*, préalable au renouvellement du don

Le concept de la profanation du pays est lié au concept de la sainteté de la terre, dont il est une conséquence. Il s'agit en fait de l'extension à tout le pays de la sainteté réservée à l'espace où Dieu se révèle[21].

Comme le remarque à juste titre Joosten à propos de la Loi de Sainteté, « le pays d'Israël est présenté, sous l'image du domaine du sanctuaire, comme la propriété de YHWH : dans le territoire entier la sainteté et la pureté doivent

---

20 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 485.

21 Cf. Ex 3,5 ; 19,23.

être respectées »[22]. C'est « l'observation de l'ensemble des commandements [qui] permettra aux Israélites d'atteindre la sainteté et ainsi de vivre autour du sanctuaire »[23]. Être infidèle aux commandements, c'est dès lors s'exposer à être « vomi » par le pays :

> « Ne vous rendez impurs par aucune de ces pratiques; car c'est à cause d'elles que sont devenues impures les nations que je chasse devant vous. Le pays est devenu impur, et je l'ai châtié de sa faute; aussi le pays a-t-il vomi ses habitants. Pour vous, gardez mes lois et mes coutumes et ne pratiquez aucune de ces abominations, ni l'indigène, ni l'émigré installé parmi vous – toutes ces abominations, les hommes qui habitaient le pays avant vous les ont pratiquées, et le pays est devenu impur. Ainsi le pays ne vous vomira pas, parce que vous l'auriez rendu impur, comme il a vomi la nation qui vous précédait; mais quiconque pratiquera l'une ou l'autre de ces abominations sera retranché du sein de son peuple. Gardez mes observances, sans pratiquer ces lois abominables qui se pratiquaient avant vous, et ne vous rendez pas impurs par de telles actions. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu. » (Lv 18,24-30)

Le sanctuaire (מִקְדָּשׁ) est le signe que le Seigneur demeure au milieu de son peuple (Ex 25,8). La présence divine dans le sanctuaire, qui deviendra le temple de Salomon, est cependant liée dans la théologie deutéronomiste au respect des commandements (cf. 1 R 9,6-7, où c'est le Seigneur qui parle : « si vous ne gardez pas mes commandements et mes lois... »)[24]. Dans la théologie du livre d'Ézéchiel, il faudra qu'Israël soit purifié (Ez 36,25), rétabli dans l'Alliance (Ez 37,23), et sanctifié (racine קדשׁ) par le Seigneur pour que celui-ci mette à nouveau son sanctuaire (מִקְדָּשׁ) au milieu de son peuple (Ez 37,28), après l'avoir délaissé à cause du péché qui s'y commettait (cf. Ez 8,6 ; 10,18 ; 11,23). Le « Saint » ne peut habiter que dans un peuple « saint » (cf. Lv 19,2 ; cf. Lv 26,11)[25].

Mais la sainteté ne se limite pas au sanctuaire : dans le Deutéronome, c'est aussi le camp tout entier qui est saint, car le Seigneur « va et vient au milieu de ton camp. » (Dt 23,15). Il faut donc éviter de salir ce camp, par des excréments par exemple : « il ne faut pas que le Seigneur voie quelque chose qui lui ferait honte : il cesserait de te suivre » (Ibid. ; cf. v. 14). Le Deutéronome va plus loin encore en liant le sort du pays entier à celui du peuple qui l'habite (Dt 29,21-27)[26]. Comme le sanctuaire, c'est donc tout le pays qui peut être souillé par la conduite d'Israël, car c'est tout le

---

22 JOOSTEN, « Le cadre conceptuel », p. 395 ; cf. id., *People and Land*, p. 176-178. Voir également, pour la structuration de l'espace dans la théologie du courant sacerdotal, GORMAN, *The Ideology*, p. 45-52 et 55-57.

23 JOOSTEN, « Le cadre conceptuel », p. 390. CRÜSEMANN, *Torah*, p. 306-307.

24 Cf. également 1 R 6,12-13, qui fait cependant partie d'un passage absent du texte grec.

25 « C'est le Seigneur qui sanctifie son peuple, lequel, pour sa part, doit activement rechercher la sainteté afin de pouvoir vivre dans la proximité de son Dieu saint et inapprochable » (JOOSTEN, « Le cadre conceptuel », p. 389). Cf. la recommandation faite par Dieu à Abram en Gn 17,1 : « Marche en ma présence et sois intègre ».

26 D'après Dt 11,12, c'est sur l'ensemble du pays que le Seigneur a le regard fixé, pas seulement sur le camp.

pays qui est saint. En Dt 21,23, le langage de la pureté est appliqué à la terre : « tu ne rendras pas impure ta terre, celle que le Seigneur te donne comme patrimoine » (à propos du condamné pendu au gibet)[27].
Un passage du livre des Nombres débute comme Dt 21,23 et semble plus proche encore de la théologie d'Ézéchiel : « tu ne souilleras pas[28] le pays où vous habitez, au milieu duquel je demeure, car je suis le Seigneur et je demeure au milieu des fils d'Israël » (Nb 35,34, à propos du sang versé). De même, toujours dans le livre des Nombres, un lépreux ne doit pas souiller le camp par sa simple présence (Nb 5,3).

Dans le récit du don du pays que constitue le livre de Josué, la rencontre de Josué avec l'« ange du Seigneur » juste avant le récit de la prise de Jéricho est significative de cette théologie de la sainteté du pays (Jos 5,13-15). Josué reçoit le même ordre que Moïse en Ex 3,5 : « retire tes sandales de tes pieds car le lieu où tu te tiens est saint »[29]. Le « lieu » où se trouve Josué est précisément Jéricho[30], la première des villes « données » à Israël après son entrée en Terre Promise (cf. Jos 6,2). La rencontre avec l'ange armé de son glaive annonce certes que le Seigneur combattra pour son peuple mais elle rappelle aussi les exigences de pureté liées au fait d'entrer sur cette terre qui est « chose sainte »[31]. Ainsi, le don que Dieu fait ne signifie pas qu'il se désintéresse de ce « patrimoine » qu'il a accordé à son peuple. Celui-ci doit garder le pays intact de toute souillure qui offenserait la sainteté divine. Celle-ci ne saurait côtoyer longtemps l'impureté[32].
Que l'annonce du retour de chacun sur sa terre ait lieu le jour du Yom-Kippour n'est donc pas anodin. C'est purifié de toute souillure (cf. Lv 16,21)

---

27 On retrouve une expression voisine en Jr 2,7 et 16,18, mais cette fois c'est le Seigneur qui s'attribue le patrimoine : « en y pénétrant, vous avez souillé mon pays, et vous avez fait de mon patrimoine une horreur » (16,18). À propos de ce thème de l'impureté de la terre dans le livre de Jérémie, cf. Norman C. HABEL, *The Land is Mine*. Six Biblical Ideologies (OvBTh ; Minneapolis 1995), p. 80-84.

28 וְלֹא תְטַמֵּא : même expression qu'en Dt 21,23. Cf. également Jr 2,7 (même verbe) et 23,15 (même idée de contamination du pays) ; Ez 36,17, cité plus haut et Lv 18,25.27. Nous avons déjà relevé des affinités de la fin du livre des Nombres avec Lv 25 : voir en Nb 35,28 l'amnistie du meurtrier involontaire invité à rentrer dans la « terre de sa propriété » à la mort du grand prêtre, et la mention du jubilé en Nb 36,4.

29 Jos 5,15. La formule varie par rapport à l'Exode en ce sens que le lieu en question est appelé seulement « chose sainte » (קֹדֶשׁ) et non « terre de sainteté ».

30 Le rédacteur se soucie peu de l'anachronisme, puisque Jéricho ne sera prise qu'au ch. suivant.

31 Aucun des trois événements rapportés en Jos 5, entre la traversée du Jourdain et la prise de Jéricho, n'est anodin : la circoncision (5,2-9) rappelle l'élection et l'Alliance avec Abraham ; la manducation des fruits du pays (avec la cessation de la manne) et la célébration de la Pâque marquent la fin de la vie au désert et le début d'un culte dans le pays .

32 Cf. Jr 2,7 et 16,18. On peut noter que, dans la Genèse, la promesse du don de la terre n'est pas conditionnelle : rien n'est exigé de la part du destinataire (cf. Gn 12,7 ; 15,7 ; 17,8). Cependant Gn 15,16 suggère que c'est en raison de son iniquité que l'Amorite sera expulsé du pays de Canaan au profit des descendants d'Abraham : c'est exactement la théologie du pays qui « vomit » ses habitants pour leur mauvaise conduite, telle qu'on la trouve dans les textes que nous venons de citer. On a peut-être dans les deux mentions du coucher du soleil aux v. 12 et 17 la trace de l'intervention d'un rédacteur qui aurait inséré dans Gn 15 les v. 12-16, dans la ligne de cette théologie.

que chacun doit entrer à nouveau sur sa terre pour en goûter « les fruits et la bonté » (cf. Jr 2,7) et jouir ainsi de la réalisation de la promesse. Il importe alors d'être bien conscient que le don reçu est aussi une responsabilité : sur ce pays sont posés sans cesse les yeux du Seigneur (cf. Dt 11,12). Il faut donc le respecter et s'efforcer de ne pas le souiller à nouveau. D'où le rappel des exigences de l'Alliance en Lv 25,18-19. En demeurant avec son peuple sur cette terre qu'il a choisie, le Seigneur lui communique sa sainteté, et par là même engage ceux qui l'habitent à se sanctifier par la pratique des commandements.

Chapitre 8

Quarante-neuvième ou cinquantième année

Jusqu'ici nous avons considéré l'année jubilaire comme une année sabbatique, notamment au vu des v. 8 et 11-12. Dans une section précédente, nous avions déjà indiqué les indices qui vont dans ce sens[1]. Nous avions cependant laissé en suspens l'un des points d'interprétation difficile de la loi : l'appellation de « cinquantième année » des v. 10-11, qui semble s'opposer au calcul du v. 8[2]. Le calendrier utilisé pour le jubilé soulève aussi un problème : comment une année peut-elle commencer un « septième mois » ? L'annonce de l'événement ne précédait-elle pas de près de six mois le véritable début du jubilé ? Si la question a déjà été traitée par nombre d'auteurs, notamment par North, il nous semble qu'elle nécessite encore quelques développements, notamment afin d'élucider le sens de cette appellation « cinquantième année ». C'est ce que nous allons maintenant tenter de faire à la lumière de notre réflexion précédente sur le mémorial du don de la terre.

1 De North aux auteurs récents

North avait traité la question en détails, en lui consacrant tout un chapitre de sa monographie de 1954[3]. Ce sera notre point de départ, car les hypothèses les plus récentes ne sortent pas des cas de figure déjà envisagés par lui. Il faut d'abord clarifier la question du calendrier utilisé, car bon nombre d'hypothèses ont été élaborés dans ce cadre.

1.1 Calendrier de printemps et calendrier d'automne

North prend pour point de départ la question suivante : à quoi se réfère le « septième » de l'expression « septième mois » en Lv 25,9 : au septième mois d'un calendrier de printemps ou au septième mois d'un calendrier

---

1 Voir plus haut, notre point 2.3, p. 102.

2 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 7, p. 459-460. Luciani opte pour une différenciation entre l'année jubilaire et la septième année sabbatique.

3 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 109-134 ; id., *Biblical Jubilee*, p. 26-27.

d'automne[4] ? Pour lui, le calendrier utilisé en Lv 25 est un calendrier de printemps (selon le décompte défini par Ex 12,2, qui fait du mois de Nisan « le premier mois »), et l'année sabbatique commence à l'automne. On se trouve alors à la période intermédiaire entre la fin des récoltes et le début des labours et des semailles[5]. La faire commencer en mars (septième mois d'un calendrier d'automne mais premier mois d'un calendrier de printemps) comme le font certains commentateurs, est irréaliste : cela conduirait en pratique à deux années sans récolte, l'une à cause de l'interdit portant sur la récolte de l'année en cours, l'autre à cause de l'interdit portant sur les semailles suivantes[6].

Certains, cependant, admettent l'existence de deux calendriers simultanés, l'un commençant à l'automne et l'autre commençant au printemps[7]. En Lv 25, les expressions « sixième », « septième », « huitième » ou « neuvième année » se réfèreraient au calendrier de printemps (calendrier religieux). Mais « année sabbatique » et « année du jubilé » seraient à comprendre selon le calendrier d'automne. Cela permettrait de comprendre, par exemple, l'autorisation de semer la huitième année (Lv 25,22) tout en maintenant l'hypothèse de deux années consécutives de jachère. Le début de la « huitième année » serait encore inclus dans l'année jubilaire (qui s'achève au sixième mois d'une année commençant au printemps), mais plus la fin. L'ordre des opérations agricoles au cours de cette « huitième année » serait alors : récolte (interdite), puis semailles (autorisées).

C'est par exemple la solution de Ramban, que Milgrom a reprise à son compte[8]. Selon Ramban, l'année sabbatique commence à l'automne de la sixième année d'un calendrier de printemps, donc au temps des semailles. L'année jubilaire, qui suit immédiatement, commence alors avec le temps des semailles de la septième année et se termine avec le temps des récoltes de la huitième année, ce qui permet de nouvelles semailles au cours de cette huitième année. Or avec ce système, les dispositions de l'année sabbatique ne devraient pas empêcher de semer au cours de

---

4 Cf. la terminologie de MILGROM, *Leviticus*, p. 181-183. Dans ces questions complexes, l'utilisation de terminologies différentes par les auteurs ajoute à la confusion. Ainsi, l'année qui commence au printemps est appelée par les uns année « liturgique » (cf. NORTH, *Biblical Jubilee*, p. 122-125) et par les autres année « civile » (CAQUOT, « Le jubilé biblique », p. 19-20). Mieux vaut donc utiliser les expressions plus explicites de « calendrier de printemps », commençant au printemps, et « calendrier d'automne », commençant en automne. Pour faciliter au lecteur la compréhension de la discussion qui va suivre, nous convertissons donc les terminologies propres aux auteurs dans cette terminologie plus accessible.

5 D'après le calendrier de Borowski, le mois d'octobre est un mois « creux » entre la fin des dernières récoltes et le début des labours et des semailles. Cf. BOROWSKI, *Agriculture*, p. 34.

6 Voir à ce propos le tableau 3 dans MILGROM, *Leviticus*, p. 2182.

7 Cf., pour prendre un exemple parmi les articles les plus récents, BIANCHI, « Das Jobeljahr », p. 64, qui attribue une durée d'un an et demi au jubilé.

8 RAMBAN, *Leviticus*, p. 444-445 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2182-2183, notamment le tableau 4. Voir également CORTESE, *Levitico*, p. 115-116.

la « septième année » (si celle-ci est bien une année comptée selon le calendrier de printemps) puisqu'à l'automne on serait déjà sorti de l'année sabbatique. Ceci est en contradiction manifeste avec Lv 25,4.
Caquot, pour sa part, adopte également l'hypothèse de l'utilisation simultanée de deux calendriers différents, l'un de printemps et l'autre d'automne, mais il conclut à l'existence d'une seule année de jachère et non, comme Milgrom, de deux années consécutives.[9] Il y a cependant des faiblesses dans son raisonnement : l'expression « sa récolte » en Lv 25,22 concerne selon lui la récolte de la huitième année du calendrier de printemps, alors que c'est « la neuvième année » qui est l'antécédent le plus proche. En outre, son système de comptage oblige à admettre une récolte abondante au début de la « septième année »[10], ce qui rend incompréhensible la question posée en Lv 25,20.

North expose et récuse déjà ces différentes théories dans sa monographie de 1954[11]. Il faut aller dans son sens. En Lv 25,20, conformément à Lv 25,3-5 et Lv 25,11, l'ordre des opérations agricoles est bien, pour la « septième année » comme pour les précédentes : semailles, récolte. C'est l'ordre que l'on trouve d'ailleurs déjà en Gn 8,22[12]. Cette « septième année » est l'année sabbatique, comme le montre l'inclusion entre le début du v. 4 et la fin du v. 5. Étant donné que les céréales le plus souvent citées dans l'Ancien Testament sont des céréales d'hiver (blé et orge), dont les semailles ont lieu en automne ou au début de l'hiver[13], l'année sabbatique, qui commence avec les semailles (Lv 25,4), débute bien en automne. Les nouvelles semailles de la huitième année (Lv 25,22) sont les semailles d'hiver habituelles permises par les premières pluies et précédées des labours de l'automne.
Il est vrai que l'auteur de Lv 25 utilise le nom des mois selon un calendrier qui commence au printemps, mais il les utilise comme des noms propres, consacrés par l'usage. Lorsqu'il s'agit d'années en revanche, il faut comprendre tout au long du chapitre des années agricoles. Il est difficile d'admettre, en effet, qu'une même unité littéraire utilise deux calendriers différents dans le décompte des années sans en avertir le lecteur. Ceci d'autant plus que l'on se trouve dans un contexte juridique qui demande de la précision[14]. L'usage du nom « septième mois », qui fait manifestement référence au calendrier de printemps, n'autorise donc pas à supposer que ce calendrier, consacré par l'usage pour les noms de mois, est également utilisé

9 Cf. CAQUOT, « Le jubilé biblique », p. 19-20.

10 Cf. CAQUOT, « Le jubilé biblique », tableau p. 20.

11 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 122-125.

12 Cf. CAQUOT, « Le jubilé biblique », p. 19, avec une erreur de référence (Gn 8,23 au lieu de Gn 8,22).

13 Voir plus haut, p. 38.

14 Cf. la remarque de Otto à propos de l'hypothèse de Wenham (reprise de Hoenig), d'une année jubilaire tronquée qui serait intercalée. OTTO, « Innerbiblische Exegese », n. 180, p. 170.

ici pour le décompte des années sabbatiques. Cette hypothèse introduit plus de confusion que de clarté pour l'intelligence de la loi.

1.2 Quarante-neuf et cinquante

Le décompte des années est cependant problématique pour une autre raison, celle de la divergence apparente que nous avons relevée entre les v. 8-9, qui laissent naturellement supposer que la proclamation du jubilé a lieu la quarante-neuvième année, et les v. 9-10, où il est question d'une cinquantième année[15].

Certains ont cherché une signification historique à ce chiffre cinquante, qui serait une indication symbolique de la durée de l'exil à Babylone[16]. La loi du jubilé serait alors une simple prophétie du retour[17]. Mais d'une part c'est oublier la dimension juridique bien réelle de Lv 25 dans les v. 23-55, qui suppose que la loi n'est pas seulement un texte de circonstance, et d'autre part cela n'explique pas la mention simultanée des deux chiffres quarante-neuf et cinquante.

North reprend la thèse, développée par Kugler avant lui[18], selon laquelle le jubilé est non pas ce qui serait la cinquantième année dans notre système de compte actuel, mais la quarante-neuvième, soit la septième année sabbatique. On trouve de telles façons de compter dans des calendriers assyriens ou amorites, où cinquante est mis pour quarante-neuf. La façon de compter les jours pour la fête de la Pentecôte (Lv 23,15-16) confirme ce point de vue[19]. Cinquante est utilisé à titre de chiffre rond, multiple de dix. D'après North, les deux façons de compter coexistent dans la loi (comparer Lv 25,8 et 25,10) et cela fait partie de la liberté du langage, de même que de nos jours, remarque North, nous parlons de « trente jours » pour un mois[20]. Cette dernière explication fut contestée par les recenseurs de North (notamment Albright, Cazelles et de Vaux[21]). Beaucoup de tentatives ont été faites depuis pour trouver une solution satisfaisante, en supposant un décalage entre des

---

15 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 109.

16 Cf. Enzo CORTESE, « L'anno giubilare : profezia della restaurazione ? », *RivB* 18 (1970), p. 407-408 ; CARDELLINI, « Ritmi del tempo », p. 72-73, repris par BIANCHI, « Das Jobeljahr », p. 87.

17 Il faut cependant noter que la tradition biblique attribue à l'exil une durée de 70 ans, et non de 50. Cf. Jr 25,11-12 ; 29,10-14 ; 2 Ch 36,21. Il n'y a aucune mention biblique d'un exil ayant duré 50 ans. L'interprétation que fait Cortese de Ez 40,1 dans le sens de sa thèse suppose une durée de 50 ans pour l'Exil, mais n'est pas une preuve dans ce sens. Ceci d'autant plus que Ez 4,6, comme le remarque Cortese lui-même, donne une autre durée symbolique : 40 ans. Cf. CORTESE, « L'anno giubilare », p. 407-408.

18 Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 5-7 et 17-22.

19 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 131.

20 En français on parle spontanément de « 8 jours » pour une semaine et de « 15 jours » pour deux semaines.

21 Voir plus haut, n. 44, p. 7.

calendriers (lunaire et solaire cette fois) différents ou des rédacteurs différents, mais sans convaincre.

Hoenig voit le jubilé comme une année tronquée, de quarante-neuf jours seulement, pour faire concorder le calendrier lunaire et le calendrier solaire[22]. Dans cette ligne, Borgonovo fait de l'année sabbatique une période intercalaire de sept jours insérée tous les sept ans entre le onzième et le douzième jour du septième mois, qui n'entrait donc pas dans le comput des jours du mois. Lors de l'année jubilaire, on ajouterait encore onze jours en recommençant le septième mois non pas au douzième jour mais au premier[23]. On a cependant du mal à voir, comme il le fait, la confirmation de cette hypothèse dans la formulation de Lv 25,4 et de Lv 25,8-9.
Pour Elliger, la *Vorlage* qui apparaît dans les v. 8.9a s'exprime dans le cadre conceptuel du sabbat, alors que le rédacteur Ph[1] introduit le chiffre cinquante, qui provient d'une ancienne tradition concernant l'année jubilaire. Mais même pour Ph[1], cette cinquantième année est une année sabbatique, en comptant le *terminus a quo*[24]. Cholewiński reprend la thèse de deux rédacteurs différents, mais avec selon lui une intention pour le second (v. 8-9a) de corriger le premier (v. 9b-12), en ayant en tête une cinquantième année qui ne serait pas sabbatique[25]. Cardellini, plus récemment, inverse la chronologie des rédacteurs : c'est le rédacteur des v. 8-9a qui infléchit le sens de l'année jubilaire en l'associant au sabbat[26].

Il nous semble que le rapprochement avec l'épisode de la manne en Lv 25,20-22 vient étayer la thèse de Kugler, reprise par North, en soulignant le climat sabbatique de toute la loi. En séparant l'année jubilaire de l'année sabbatique, on soulève une série de questions restées jusqu'ici sans réponse : pourquoi les deux lois s'enchaînent-elles si parfaitement dans le ch. 25 ? Quel sens aurait une abstention de travail agricole en dehors d'un lien avec le sabbat ? Pourquoi une telle insistance sur le chiffre sept, le chiffre du sabbat, dans le v. 8 qui concerne l'année jubilaire ? Pourquoi employer pour l'année du jubilé le terme « קֹדֶשׁ » qui n'est utilisé pour désigner un temps (et non une chose ou un lieu) qu'à propos du sabbat (Ex 16,23 ; 31,15 et 35,2) ?
Si l'on explore, en revanche, la piste d'une année jubilaire qui serait une année sabbatique, on s'aperçoit que les difficultés qu'elle soulève ne sont pas insolubles. La mention des trois ans dans la bénédiction promise aux v. 21-22 n'impose pas d'admettre l'hypothèse d'une deuxième année de jachère totale. En outre, le terme même de « cinquantième année » peut s'expliquer dans le cadre d'une septième année sabbatique. Il est alors une

---

22 Cf. Sydney B. HOENIG, « Sabbatical Years and the Year of Jubilee », *JQR* 58 (1969), p. 222-236, suivi par Wenham. WENHAM, *Leviticus*, p. 319. Voir la réfutation de cette hypothèse, qui nécessite une émendation du texte, par Wilkens dans HARTLEY, *Leviticus*, p. 435.

23 Cf. BORGONOVO, « Significato numerico », p. 160.

24 Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 351.

25 Cf. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 108-109.

26 Cf. CARDELLINI, « 'Possesio' o 'Dominium Bonorum' ? », p. 342.

indication précieuse du sens profond du jubilé comme mémorial. Ce sont les points que nous allons maintenant développer.

2 « Trois ans » en Lv 25,20-22

Bon nombre de commentateurs ont distingué l'année jubilaire de l'année sabbatique à cause des v. 20-22 et de leur mention d'une récolte pour trois ans. Cependant, deux indices montrent que le jubilé est bien une année sabbatique et il est possible d'expliquer autrement la mention des trois ans.

2.1 Deux indices en faveur du caractère sabbatique de l'année jubilaire

Le premier élément qui empêche de dissocier l'année jubilaire de l'année sabbatique est l'autorisation des semailles par la loi dès la huitième année (v. 22)[27]. Il n'y a donc qu'une année sans semailles : la septième. Or l'année jubilaire est une année sans travaux agricoles (v. 11). En dehors de l'hypothèse d'un changement de calendrier, dont nous avons montré précédemment les faiblesses, il ne peut s'agir en aucun cas de la huitième année évoquée dans les v. 20-22. S'il n'y a qu'une année sans semailles et que l'année jubilaire est cette année, cela veut dire qu'elle coïncide avec l'année sabbatique.

En assimilant, sans autre commentaire, les trois années de Lv 25,21 à l'année sabbatique, l'année jubilaire et l'année suivante, Cazelles semble ne pas avoir remarqué la mention des semailles pour la huitième année en Lv 25,22[28]. La TOB a vu la difficulté, qu'elle résout en affirmant que la question porte sur l'année sabbatique, mais que la réponse envisage aussi l'année jubilaire qui suit une année sabbatique[29]. Ainsi, la profusion déjà constatée lors de l'année sabbatique permettrait de faire face aux années où celle-ci est suivie d'une année jubilaire, c'est-à-dire lorsque même la huitième année il n'est pas possible de semer. Cette solution est plus satisfaisante car elle reconnaît l'insistance sur la septième année, que trahit l'étrangeté de la question du v. 20 : celle-ci porte, rappelons-le, non pas sur la huitième année (qui devrait être l'année de disette car elle suit une année sans travail) mais sur la septième. Mais l'hypothèse d'une réponse qui envisage aussi l'année jubilaire n'est pas nécessaire, comme nous allons le voir.

Un autre indice vient s'ajouter pour confirmer que dans l'esprit du législateur, l'année jubilaire est bien une année sabbatique : il s'agit de la mention du *sāpîaḥ* en Lv 25,11[30]. Puisque l'hébreu dispose d'un autre mot, utilisé en 2 R 19,29 et Is 37,30 pour désigner ce qui pousse sur une terre

---

27 Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 20. D'autres commentateurs plus récents relèvent ce fait. Cf., par exemple, HARTLEY, *Leviticus*, p. 435 ; CAQUOT, « Le jubilé biblique », p. 19.

28 Cf. BJ 58, n. *b*, p. 116.

29 Cf. n. *q*, p. 258.

30 Voir plus haut, p. 102.

laissée deux années à l'abandon, le choix du terme סָפִיחַ déjà évoqué à propos de l'année sabbatique en Lv 25,5, indique que l'année jubilaire est bien une première année de jachère, qui succède à une année normale[31]. Au cours de cette année, la reproduction naturelle, fruit de grain tombé lors de la moisson précédente, est encore significative. Après une deuxième année sans semailles, il ne faut plus compter sur une quelconque repousse de la céréale autrefois semée, mais seulement sur la végétation sauvage qui croît spontanément sur toute terre laissée en friche[32]. Il n'y a donc plus de *sāpîaḥ* possible, mais seulement un foisonnement d'herbes sauvages (שָׁחִיס\סָחִישׁ en 1 R 19,29 et Is 37,30).

Si ces deux indices nous orientent nettement dans le sens d'une année jubilaire qui serait la septième année sabbatique, il reste à expliquer la mention des trois ans en Lv 25,21.

2.2 La bénédiction des v. 21-22 et le nombre d'années de jachère

Pour Kugler, l'étendue de la bénédiction des v. 21-22 s'explique par le fait que la terre, non travaillée pendant une année entière, aura un rendement plus faible lors de la huitième année[33]. Mais il y a peut-être une explication plus simple encore. Étant donné l'unité littéraire des ch. 25 et 26, il est légitime d'éclairer ces deux versets par la bénédiction de Lv 26,3-13.

Plusieurs indices invitent, en effet, à lire les deux chapitres Lv 25-26 en relation l'un avec l'autre. La présence, tout d'abord, d'une formule introductive en 25,1 et d'une formule conclusive en 26,46. Ces deux formules rappellent le procédé semblable utilisé maintes fois dans les chapitres précédents[34]. La récurrence des thèmes ensuite. Ainsi, la bénédiction de 26,10 n'est pas sans rappeler celle de 25,20-22. La garantie de sécurité de 25,19 se retrouve en 26,5. La conclusion des malédictions évoque le sabbat observé par la terre, allusion à Lv 25,4 (cf. 26,43).

Or, selon Lv 26, la bénédiction du Seigneur en année normale fournit déjà une récolte qui déborde sur la deuxième année : pour engranger la nouvelle récolte, il faut évacuer l'ancienne (Lv 26,10) ! Il s'agit là d'une bénédiction « ordinaire ». Une bénédiction exceptionnelle, telle que veut la présenter

---

31 Contrairement à DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 204, qui n'a pas vu l'importance de la différence entre les deux termes שָׁחִיס\סָחִישׁ et סָפִיחַ. Milgrom, pour sa part, relève la distinction mais en fait curieusement un argument en faveur de la thèse d'un jubilé consécutif à l'année sabbatique. Cette repousse propre à la deuxième année fournirait de quoi subvenir aux besoins alimentaires des Israélites pendant le jubilé. Mais dans ce cas, pourquoi avoir utilisé en Lv 25,11, à propos du jubilé, le terme סָפִיחַ, qui désigne justement la repousse de la première année ? Milgrom ne semble pas s'être posé la question. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2158.

32 La traduction étonnante de la LXX en Is 37,30 ne serait que le désir de rendre compte de cette simple réalité. Voir plus haut, p. 48.

33 Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 20.

34 Exemple : Lv 11,1/11,46 ; 13,1/13,59 ; 14,1/14,54.

Lv 25,21-22 en réponse au doute exprimé au v. 20, ne peut que faire plus : elle doit donc déborder sur la troisième année.
Ainsi, il n'est pas nécessaire de voir en Lv 25,20-22 une allusion à une deuxième année de jachère consécutive à l'année sabbatique. On peut y voir deux explications qui, loin de s'exclure, se complètent :
1. Cette bénédiction, comme celle de Lv 26, est une profusion, une surabondance : la neuvième année, on se retrouve exactement dans le cas d'une bénédiction ordinaire telle qu'elle est décrite en Lv 26,10, c'est-à-dire que l'on dispose à la fois de la récolte de l'année précédente (semée la huitième année) et de l'« ancienne récolte » qui remplit encore les greniers. L'année sabbatique ne pèsera absolument pas sur le « train de vie » des enfants d'Israël, et même la jonction avec l'année suivante se fera sans aucun problème.
2. En outre, il faut prévoir le cas où la huitième année apporterait une mauvaise récolte, après une année sans culture. Dans ce cas, la surabondance de la bénédiction lors de la sixième année permettrait encore d'éviter la famine. Telle est la réponse au scepticisme exprimé en Lv 25,20 : l'année sabbatique, comme les autres années, sera une année d'abondance et de satiété, et elle ne prendra même pas sur les réserves habituelles.
Il nous reste maintenant une difficulté : si l'année jubilaire est bien une septième année sabbatique, comment expliquer ce terme de « cinquantième année » ? Nous proposons ici une hypothèse fondée sur notre recherche précédente. En se basant sur les remarques de North, elle voudrait montrer qu'il y a une logique rigoureuse là où l'auteur de « *Sociology of the Biblical Jubilee* » ne voit qu'une liberté de langage, et que cette façon de compter est au contraire une confirmation précieuse de l'esprit du jubilé.

3 « La cinquantième année » : un septième sabbat

En utilisant le terme « cinquantième année », l'auteur de Lv 25 ne cède pas à un abus de langage. S'il emploie cette expression, c'est en vertu d'une rationalité bien précise, qui ne contredit pas la richesse symbolique de la dimension sabbatique du jubilé.

3.1 La cinquantième année de présence en Canaan

Le v. 2 nous projette à un moment précis du temps : « quand vous serez entrés dans le pays que je vous donne, la terre observera un sabbat pour le Seigneur ». C'est de ce point de départ qu'il faut considérer le reste de la loi. Le calcul du sabbat de la terre est fait à partir des premières semailles, comme le montre le v. 3 : « six années tu sèmeras... ». Rien n'indique, cependant, que les semailles peuvent commencer l'année même de l'entrée en Terre Promise. Le livre de Josué nous montre au contraire les Israélites

célébrer la Pâque (donc au printemps) et manger des fruits du pays avant même d'avoir pu travailler la terre (Jos 5,10-12). Dès lors, si la première année sabbatique est bien la septième année de semailles (virtuelles), on peut la compter comme la huitième année de présence dans le pays. Le quarante-neuvième sabbat sera donc, dans ce cas, la cinquantième année de présence dans le pays.

Si le sens le plus profond du jubilé est une actualisation du don de la terre, selon l'hypothèse que nous avons développée dans le chapitre précédent, il est normal que la première année comptée soit l'année même de l'arrivée en Canaan, la première année passée en Canaan[35]. Il n'est plus nécessaire, alors, d'invoquer avec North une imprécision naturelle du langage, qui fait utiliser deux façons de compter différentes à quelques versets d'intervalle : l'une, stricte, qui compte précisément quarante-neuf années (en excluant le *terminus a quo*), l'autre, plus large, qui fait appeler « cinquantième » la quarante-neuvième année, de même que nous appelons « quinze jours » deux semaines (en incluant le *terminus a quo*)[36]. Le texte biblique, il faut le souligner, n'emploie pas le chiffre ordinal « quarante-neuvième », mais le chiffre cardinal « quarante-neuf » qui compte un intervalle : il y aura sept sabbats d'années, soit quarante-neuf ans (v. 8). Si l'on ajoute ces quarante-neuf ans à la première année de présence en Canaan, on est bien dans la cinquantième année, de même que pour la fête de la Pentecôte, on ajoute sept sabbats pour arriver au cinquantième jour.

La solution de Kugler est ici quelque peu différente. Elle consiste à dire que la première des quarante-neuf années comptées au v. 8 est une année sabbatique. Si l'année 1 est une année sabbatique, l'année 49 n'en est pas une, mais l'année 50 en est une[37]. Cependant la façon de compter des v. 3-4 commence avec une année de semailles et place le sabbat à la fin d'une « semaine d'années », ce qui correspond au sabbat comme septième jour de la semaine. On peut néanmoins garder l'idée d'une première année assimilée à une année sabbatique, non pas dans le décompte du v. 8 mais dans celui du v. 10 : ce serait l'année de l'entrée dans le pays, la première des années dont la cinquantième est le jubilé. C'est ainsi que de Vaux, sans doute à la lumière du v. 2, considère l'année de l'entrée en Canaan comme une année sabbatique[38].

---

35 Même s'il ne s'agit pas d'une année complète.

36 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 132 : « The truth seems to be that Hebrew usage of including the terminus a quo was a vagary existing side by side with the more normal computation, an extension or loose manner of speaking ». Pour Kugler, en revanche, l'intégration du *terminus a quo* dans les décomptes était systématique : « Bei allen hebraïschen (wie auch babylonischen) Zählungen ist aber der terminus a quo angeschlossen ». Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 18.

37 Cf. KUGLER, *Von Moses*, p. 18.

38 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 265-266.

La différence entre les quarante-neuf ans et la cinquantième année est donc tout ce qu'il y a de plus logique : d'un côté, on considère les sabbats qui remplissent un intervalle, et ceux-ci sont comptés à partir des années de semailles ; de l'autre, on s'intéresse aux années de présence sur la Terre Promise, et l'on compte une première année où l'on a profité des fruits de la terre avant même de pouvoir la travailler. Cette première année, celle du partage du pays distribué à chacun dans son clan et sa tribu, voilà à quoi nous ramène le jubilé : il s'agit d'un retour à ce que nous pourrions appeler « l'année zéro », l'année du don, actualisée à chaque septième année sabbatique célébrée dans le pays.
C'est sur la portée symbolique du sabbat qu'il nous faut maintenant nous attarder.

3.2 La richesse symbolique du sabbat dans le contexte du jubilé

On sait l'importance du sabbat pour la tradition sacerdotale, non seulement dans les lois[39], mais aussi dans les récits. Qu'il nous suffise de mentionner ici les trois lieux essentiels étudiés par Negretti dans son étude sur le sabbat : le récit de la création (Gn 1,1-2,4a) ; l'épisode de la manne (Ex 16) ; la révélation de la loi au Sinaï, le septième jour après que Moïse soit monté, et que la nuée ait recouvert la montagne (Ex 24,15b-18a)[40]. Deux de ces récits apparaissent en filigrane dans les versets que nous étudions : le récit de la création et celui de la manne, sur lesquels nous allons maintenant nous attarder. Quand au troisième, rappelons simplement que Lv 25,1 situe la révélation de l'année jubilaire elle aussi sur « le Mont Sinaï ».

3.2.1 L'évocation de la création

Il n'est pas étonnant que la thématique de la création apparaisse dans un contexte qui évoque le sabbat. Dans la tradition sacerdotale, le précepte du sabbat est motivé par le rappel de la création[41], dont le premier récit est structuré par les sept jours de la semaine, selon ce schéma polaire institué par la mise à part du sabbat comme « saint ».
Nous avons déjà évoqué, à propos des v. 6-7, les réminiscences du récit de la création en Gn 1[42]. La mention, à côté des animaux domestiques (בְהֶמְתְּךָ), des animaux sauvages (לַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ) en Lv 25,7 est significative à cet

---

39 Voir plus haut, notre paragraphe 4.1.2, p. 76.

40 Cf. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, p. 146-251. Negretti ajoute Ex 31,12-17, dans la péricope du Sinaï, mais la forme de ce passage est plutôt celle du précepte que celle du récit.

41 Cf. Ex 20,11 ; 31,17. Selon Negretti, ce sont les textes législatifs concernant le septième jour (Ex 20,8-10 ; 23,12 ; 34,21) qui ont influencé Gn 1,1-2,4a, en particulier Gn 2,2-3. Cf. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, p. 153-155.

42 Voir plus haut, p. 83.

égard. Il ne s'agit pas seulement des animaux utiles, soit pour l'alimentation, soit pour les travaux des champs. Déjà en Ex 23,11, l'animal sauvage a droit a sa nourriture, au même titre que les pauvres. Le Créateur ne pourvoit pas seulement aux besoins de l'homme mais à ceux de toutes les créatures[43].

L'homme et les bêtes sont solidaires sur le sol qu'ils occupent conjointement. Révélatrice de cette conception biblique d'une cohabitation entre hommes et bêtes est la présentation qu'en donne la vision eschatologique de Is 11,6-9 ou le Ps 104. Plus étonnante encore pour le lecteur moderne est la solidarité qui s'exprime dans la pénitence en Jon 3,7, où le jeûne est proclamé pour les hommes et les bêtes, menacés de façon solidaire par la destruction.

En Gn 1,30, les animaux se voient attribuer leur nourriture par le Seigneur par l'intermédiaire de la fécondité de la terre, comme les hommes au verset précédent[44]. Lorsque les hommes ne travaillent pas la terre, ils se nourrissent comme les animaux du fruit que celle-ci porte spontanément. Juste avant de s'arrêter lui-même le septième jour, Dieu prévoit donc pour toutes ses créatures une nourriture qui leur vient de ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui un processus de « création continuée ». C'est comme si le Créateur confiait les hommes et les animaux à la terre, chargée de manifester la providence divine. Que ce soit dans le premier ou dans le second chapitre de la Genèse, il revient d'ailleurs toujours au Seigneur d'accorder à l'homme le droit de manger les fruit de la terre (Gn 1,29 ; 2,16). Ceci est hautement significatif. Ce n'est pas à l'homme de se servir lui-même : il reçoit sa nourriture d'un Autre.

En « sanctifiant » le jour du sabbat (Gn 2,3), le Seigneur le retire de l'usage profane. Il doit donc assurer par un autre moyen la subsistance de celui qui vit habituellement du travail de ses mains. Une première réponse apparaît déjà à travers ce que nous venons d'observer dans le récit de la création : la providence divine fournit à l'homme sa nourriture avant même tout travail de sa part. L'année sabbatique fait revenir à cet état de dépendance radicale. En Lv 25,6-7, la fécondité de la terre n'est pas mise en péril par l'observance sabbatique, bien que ce soit théoriquement la terre qui « chôme » : observer le sabbat ce n'est pas, pour la terre, retourner à la stérilité, ce qui serait une malédiction en contradiction avec l'esprit du sabbat[45] ; c'est tout simplement revenir à une sorte d'état virginal d'avant le travail de l'homme (qui fait

---

43 Cf., p. ex., Jb 38-39-41, où le Seigneur prend soin du lion et du corbeau pour leur assurer leur nourriture.

44 Aussi les fruits de la terre ne sont-ils pas réservés aux hommes. Cf. Dt 25,4 pour le souci des animaux domestiques.

45 Faut-il, comme le fait Negretti, voir une « fécondité du temps » dans la bénédiction sur le sabbat exprimée pour la première fois en Gn 2,3 ? Cf. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, p. 169-170. Cette fécondité du temps consacré au sabbat serait dans ce cas d'ordre spirituel, mais il n'y a pas de signe d'une fécondité spéciale de la terre associée au sabbat.

l'objet du seul interdit de ce sabbat de la terre), lorsqu'aucun instrument n'avait encore touché la terre[46]. On peut parler ici aussi d'un retour aux origines.

3.2.2 Le récit de la manne

Comme le remarque Brueggemann, le mouvement de Ex 16 fait passer « de la rage folle à la foi confiante, et de l'insécurité chaotique à la sécurité sereine »[47]. Brueggemann fait alors le rapprochement avec le premier récit de la création, lui aussi structuré par le schéma polaire du sabbat, qui fait passer du chaos à l'ordre et à l'abondance[48]. De façon paradoxale, l'expérience de l'abondance est faite aussi pendant ce jour « vide » qu'est le sabbat, le jour placé sur le pôle de l'inactivité. La mise à l'épreuve que constitue l'épisode de la manne consiste à tester la foi du peuple de Dieu, sa confiance en la Providence divine qui dépasse le raisonnement humain.

Lorsque le Seigneur parle de mettre son peuple à l'épreuve pour vérifier s'il marchera ou non selon sa loi (Ex 16,4), il ne peut s'agir que de la loi précise qui consiste à ne pas faire de provision de manne pour le lendemain, et surtout à ne pas sortir pour en recueillir le septième jour (Ex 16,23.28-29 ; cf. Ex 16,5). En effet, la Loi du Sinaï ne sera donnée que plus tard dans le livre de l'Exode. Après la violation du sabbat c'est le Seigneur lui-même qui s'emporte et rappelle « ses commandements et ses lois » :

> Le Seigneur dit à Moïse : « jusques à quand refuserez-vous de garder mes commandements et mes lois ? Considérez que, si le Seigneur vous a donné le sabbat, il vous donne aussi, le sixième jour, le pain de deux jours. Demeurez chacun à votre place. Que personne ne sorte de chez soi le septième jour » (Ex 16,28-29).

Ce qui est demandé aux enfants d'Israël le jour du sabbat, ce n'est pas d'abord de s'occuper de leur subsistance mais de respecter la loi[49].

En observant la loi, dont le sabbat est le commandement emblématique, le peuple de Dieu est invité à entrer dans une autre logique que celle du gain immédiat, dans une rationalité qui le dépasse : en renonçant momentanément à la fécondité associée au travail humain et au profit qu'elle engendre, il est invité à accueillir une autre fécondité, la fécondité de la bénédiction divine

---

46 Voir plus haut, à propos du labour, notre point 3.3.3, p. 54.

47 « A movement from frantic anger to confident trust, from chaotic insecurity to serene security ». Walter BRUEGGEMANN, *The Land*. Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith (OvBTh 1 ; Philadelphia 1977), p. 34.

48 Cf. BRUEGGEMANN, *The Land*, p. 34.

49 La loi est autant source de vie que la manne : on pourrait comprendre ainsi l'interprétation que donne Dt 8,3 de l'événement : « ...il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères ne connaissiez, pour te faire reconnaître que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais qu'il vit de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur ». Cf. Dt 8,1-2 pour la loi source de vie et de bonheur.

associée au respect de la loi (cf. Lv 26,3-13)[50]. Voilà précisément la pédagogie de l'année sabbatique révélée par les v. 20-22 : provoquer à la foi en la providence divine, qui s'exprimera à travers la bénédiction de la sixième année.

La terre est donc au centre de la symbolique de l'année sabbatique par le rappel des origines : origines du peuple avec le don du pays, terme de l'errance au désert, qui permettra à la terre de prendre le relais de la manne comme manifestation de la providence divine[51], mais aussi origines de l'univers, où l'être humain recevait la création des mains du créateur et y trouvait en abondance sa nourriture, avant tout travail de sa part. La terre est donc l'instrument privilégié de la bénédiction divine qui procure la satiété.

Il est un autre aspect que Lv 25 évoque également à propos de la terre et que nous avons vu à propos de Lv 25,18-19 : la sécurité. Satiété et sécurité, création et rédemption sont des notions liées les unes aux autres et qui se trouvent au cœur de la signification de l'année sabbatique et du jubilé. C'est ce que nous voudrions maintenant développer.

---

50 C'est la même attitude spirituelle qui est demandée par Jésus dans l'Évangile : « Cherchez d'abord le royaume et la justice de Dieu, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6,33).

51 Cf. Jos 5,10-12.

Chapitre 9

Création et rédemption : la terre dans l'agir divin

La satiété, conséquence de l'abondance, et la sécurité, conséquence de la justice et de la paix, sont deux aspirations fondamentales de l'être humain qui ne cessent de transparaître d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament. Ces deux aspirations de l'homme sont associées au deux grands gestes divins qui sont au cœur de la théologie biblique : la création et la rédemption. Après un rapide parcours du thème de l'abondance et de la paix dans l'Ancien Testament (essentiellement Pentateuque et Prophètes), nous verrons comment la symbolique de la terre en Lv 25 permet d'opérer une jonction entre ces deux thèmes, mais aussi entre les deux motivations du sabbat : la création et la rédemption.

1 Satiété et sécurité : la terre au centre des gestes sauveurs de Dieu

La satiété et la sécurité sont au cœur de la problématique du Pentateuque, où ces deux thèmes affleurent d'un bout à l'autre. L'abondance et la paix qui règnent au jardin d'Eden sont précisément ce que Caïn a perdu après le meurtre d'Abel : errant et vagabond, n'ayant plus de terre où demeurer, il est maudit du sol qu'il a abreuvé du sang de son frère (Gn 4,10-12)[1] et, loin de la face du Seigneur, il est à la merci de quiconque le trouvera et le tuera (Gn 4,14). Désormais, l'humanité sera elle aussi à la merci de la famine et de la guerre. L'œuvre de salut consistera notamment à procurer satiété et sécurité au peuple de Dieu.

Au temps des patriarches, en Canaan, la terre de la promesse, Israël fera d'abord l'expérience de la disette : paradoxalement, les patriarches sont obligés d'aller chercher l'abondance en Égypte (Gn 12,10 ; 42,1-2). S'ils échappent à la famine et trouvent la satiété chez leur puissant voisin, ils y rencontrent cependant l'insécurité : Abraham, l'émigré, se sent en péril de mort à cause de sa femme (Gn 12,10) et le peuple entier, après plusieurs générations, est menacé dans ses nouveau-nés (Ex 1,22). L'œuvre divine de la libération va ramener la sécurité mais au prix d'un détachement apparent de l'abondance.

---

1 À rapprocher de Nb 35,33 : « Le sang est une chose qui profane le pays ».

Brueggemann observe que le séjour au désert surprend alors Israël à qui il avait été promis une terre généreuse, but de la libération (Ex 3,7-8)[2]. Alors que les Israélites, libérés de l'armée puissante de Pharaon, semblent jouir enfin de la sécurité, ils deviennent nostalgiques de l'abondance de l'Égypte. Israël fait à nouveau l'expérience de l'errance, de l'éloignement d'une terre certes inhospitalière et pourtant terre nourricière[3]. Dans le désert aride et inhospitalier, le peuple tenté par le doute quant à ses moyens de subsistance (Ex 16,3)[4] va faire paradoxalement l'expérience de la satiété, d'une satiété purement gratuite puisqu'elle n'est le fruit d'aucun travail de sa part : le désert est justement la terre « non semée » (Jr 2,2). Il sera pourtant le lieu de la manifestation de la bénédiction divine qui procure la satiété (cf. Dt 2,7). C'est le Seigneur lui-même qui va rassasier de pain son peuple à travers le don de la manne (Ex 16,8.12) dont chacun recueillera autant qu'il peut en manger (Ex 16,16.18.20). Le blé ne germe pas de la terre, après avoir été semé par l'homme : il tombe alors du ciel en abondance, comme la pluie qui est par excellence le signe de la bénédiction divine (Ex 16,4)[5].
Les deux préoccupations de la satiété et de la sécurité sont à nouveau au centre de la mission d'exploration des envoyés de Moïse en Terre Promise en Nb 13,17-20, et bien sûr au centre de leur compte-rendu (v. 27-29) : si l'abondance est au rendez-vous en Canaan (Nb 13,27 ; cf. Ex 3,8), la paix semble en revanche impossible à assurer dans un pays habité par « une race de géants » et qui « dévore ses habitants » (Nb 13,32-33). Au moment de prendre possession du pays qui doit leur donner satiété et sécurité, une tentation comparable à celle qui suscita l'épisode de la manne saisit les enfants d'Israël, pressés de retourner en Égypte. Le parallèle entre les deux plaintes d'Ex 16,3 et de Nb 14,2-3 n'est pas un hasard : il s'agit de la même tentation (le même « murmure »), l'une à propos de la satiété, l'autre à propos de la sécurité.

Une autre tentation va cependant surgir, après l'entrée en Terre Promise cette fois, contre laquelle les discours du Deutéronome mettent en garde les Israélites. Elle consiste à s'attribuer les dons reçus, à s'imaginer qu'Israël s'est procuré l'abondance

---

2 Cf. BRUEGGEMANN, *The Land*, p. 28.

3 Cf. BRUEGGEMANN, *The Land*, p. 30-31.

4 Un doute plus profond qu'il n'y paraît car la question véritable est, en réalité celle de la présence divine à ses côtés (cf. Ex 17,7, à propos de la tentation comparable de Massa et Mériba). Le Seigneur ne s'y trompe pas, puisqu'il répond par une manifestation de sa présence à travers la nuée (Ex 16,10). Cf. BRUEGGEMANN, *The Land*, p. 41, qui remarque le décalage entre la question, qui porte sur le pain, et la réponse divine, transmise par Moïse et Aaron, qui porte sur la Présence.

5 Cf. l'interprétation donnée en Ps 78,24-25. Voir, par exemple, pour la pluie comme signe de la bénédiction divine : Dt 28,12 ; Is 55,10. Dt 11,10 oppose de façon significative la Terre Promise, où l'eau tombe du ciel sans intervention de l'homme, à l'Égypte, où la culture demande des efforts considérables d'irrigation.

par ses propres forces[6]. D'où l'insistance de Dt 6,10-11 pour nier toute activité antécédente de ceux qui vont prendre possession de villes « qu'ils n'ont pas bâties », de citernes « qu'ils n'ont pas creusées », de vignes et d'oliviers « qu'ils n'ont pas plantés ». Cette satiété-là (Dt 6,11 ; 8,10) ne doit rien à l'effort de l'homme, elle est don gratuit. Cela se manifeste dans la générosité de la terre qui fournit à l'homme tout ce dont il a besoin pour vivre (Dt 8,7-10)[7]. A ce don premier, Israël doit cependant apporter une réponse. Si l'abondance est le fruit de la libéralité divine, elle n'en reste pas moins liée au respect des commandements (cf. Dt 11,13-15, par exemple)[8]. Il en va de même pour la sécurité (Dt 11,22-25 ; cf. 7,11-16). L'infidélité à l'Alliance conduit au tarissement des bénédictions sur le sol (la pluie, la fertilité) et Israël finit par disparaître de son pays (Dt 11,16-17)[9].
Le début du règne de Salomon, caractérisé par l'abondance de biens et la paix aux frontières (1 R 5,5), sera dans le livre des Rois comme l'âge d'or du royaume unifié et l'illustration de la bénédiction divine réalisée. Mais l'infidélité d'Israël aux commandements de l'Alliance amène, selon l'historiographie deutéronomiste, l'application des malédictions (2 R 24,20). Liées au don du pays dans le Pentateuque, la satiété et la sécurité sont alors, dans les livres prophétiques, deux traits des temps eschatologiques qui succèderont au châtiment.

Chez les Prophètes, comme dans le Deutéronome, ce qui est d'abord demandé à Israël, c'est la fidélité à l'Alliance dans « la justice et le droit, l'amour et la tendresse », et dans la connaissance de YHWH (Os 2,21-22). Attribuer aux idoles le bonheur (symbolisé par l'abondance des biens tirés du sol qui procurent la satiété) que YHWH seul peut donner, voilà l'infidélité fondamentale d'Israël selon Osée (cf. Os 2,7). Le châtiment est à la mesure de ce péché : il consiste à suspendre le don de ces biens. C'est un châtiment « pédagogique »[10], en ce sens qu'il est destiné à faire sentir au peuple de Dieu que seul YHWH (et non Baal) est à l'origine de la générosité

---

6 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 474 : « N'y a-t-il pas en effet, dans cette situation d'auto-subsistance encore davantage qu'au désert, à craindre un oubli et une méconnaissance de l'origine de tout don » ? Luciani s'inscrit ici dans la réflexion théologique féconde de Paul Beauchamp sur la promesse, le don, la loi et l'épreuve, réflexion reprise et prolongée par André Wénin. Cf. n. 50, p. 473-474.

7 Le Deutéronome multiplie à plaisir les expressions à la gloire du pays, don du Seigneur par excellence : ce pays est un « bon pays » (טוֹבָה הָאָרֶץ ; Dt 1,25.35 ; 3,25 ; 4,21-22 ; 6,18 ; 8,7.10 ; 9,6 ; 11,17) ; un pays « ruisselant de lait et de miel » (Dt 6,3 ; 11,9 ; 26,9.15 ; 27,3 ; 31,20) ; un pays sur lequel les yeux du Seigneur sont posés à longueur d'année pour en prendre soin (Dt 11,12).

8 Ceci dans un deuxième temps. Le don de la terre n'est pas motivé par le fait qu'Israël soit un peuple plus juste que ceux que le Seigneur a chassés devant lui, contrairement à ce qu'il serait tenté de croire : « Reconnais que ce n'est pas parce que tu es juste que le Seigneur ton Dieu te donne ce bon pays en possession, car tu es un peuple à la nuque raide » (Dt 9,6 ; cf. 9,4).

9 A l'inverse, l'une des idées-forces du Ps 37 est que le pays appartient aux justes, à ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur et agissent bien (cf. Ps 37,3.9.11.22.29.34). Ils pourront y « paître en sécurité » (v. 3), c'est-à-dire jouir aussi bien de l'abondance, même en temps de famine (v. 19), que d'une paix totale (v. 11).

10 Cf., à ce sujet, André WÉNIN, *Pas seulement de pain*... Violence et alliance dans la Bible (LD 171 ; Paris 1998), p. 258-252.

de la terre de la promesse[11]. Dès lors, il n'est pas étonnant que le retour à l'abondance dans les temps eschatologiques soit associé expressément, dans certains textes prophétiques, au respect de l'Alliance, à travers l'observation des commandements, et notamment le retour de la justice dans le pays. Le renouveau annoncé par les prophètes est un temps d'abondance et de paix dans le pays de la promesse (cf. Is 66,11-12[12] ; Jr 31,10-14 ; Ez 34,25-30; 36,28-36 ; Os 2,20-25 ; Am 9,13-15 ; Za 8,9-12)[13]. Ainsi, le pays est parfois décrit comme l'enclos dans lequel le troupeau, sous la garde attentive d'un pasteur juste, trouvera nourriture et tranquillité (Jr 23,3-6 ; cf. Ez 34,11-16 ; 20-24)[14].

C'est donc bien toujours le pays, ou la « terre » (*'ereṣ*) qui est au centre de l'agir divin et qui procure la satiété et la sécurité, que l'on pourrait encore appeler l'abondance et la paix.

2 La terre au centre du précepte sabbatique

À la lumière de ce que nous venons de mettre en relief, il est possible de lire l'institution du jubilé comme une réponse à ces deux aspirations fondamentales que sont la satiété et la sécurité, évoquées en Lv 25,19. L'institution elle-même fait allusion aux deux actes divins qui garantissent la satiété et la sécurité comme un don reçu : la création et la rédemption. Ce qui fait l'unité de l'institution du jubilé, c'est justement le point commun de ces deux actes divins : le don de la terre comme réponse à ces deux aspirations humaines.

On peut donc concevoir le jubilé tel qu'il est présenté en Lv 25,1-22 comme une *restitutio in integrum*[15] en deux dimensions : la dimension de la création et la dimension de la rédemption :

---

11 Là encore, la pluie est le signe de l'action divine qui est à l'origine de la récolte : dans l'enchaînement du processus qui aboutit à combler « l'attente d'Izréel », YHWH est celui qui provoque la réponse des cieux à l'attente de la terre (Os 2,23-24).

12 Cf. également : Is 32,15-20 ; 65,17-25. Pour le thème du rassasiement comme symbole du bonheur retrouvé, voir aussi, notamment, Is 25,6 ; 55,1-2, et pour celui de la paix : Is 2,4 ; 11,6.

13 Nous nous contentons ici de rapprocher les textes sur un plan littéraire pour montrer la permanence des thèmes, et de leur enchaînement. Nous ne nous plaçons donc pas dans la perspective de l'histoire des idées, qui nécessiterait une datation précise des différents passages cités, pour essayer de déceler les influences respectives des différents courants de pensée les uns sur les autres.

14 Il y a là une différence importante par rapport à la loi du jubilé. Alors qu'en Is 9,6 et 11,1-5, en Jr 23,5 ou en Ez 34,23-24 et 37,24-25, c'est par le roi que le Seigneur établit la justice, il n'en va pas de même en Lv 25, où la loi seule est censée suffire. A la différence du Deutéronome et de l'Exode, le Code de Sainteté ne mentionne ni le roi, ni le prince, ni les anciens. Cf. JOOSTEN, « 'tu' et 'vous' », p. 7.

15 Cf. Schenker et Cardellini : le premier applique *restitutio in integrum* au retour à l'état originel de la création, avant le travail de l'homme (cf. SCHENKER, « Der Boden », p. 106) et le second semble l'appliquer également au retour aux conditions sociales de l'arrivée en Terre Promise (cf. CARDELLINI, « 'Possessio' o 'Dominium Bonorum' ? », p. 341-347).

1. Par l'année sabbatique, nous l'avons vu, la terre retrouve la situation des origines, lorsqu'elle n'était pas encore travaillée par l'homme. Elle retrouve son statut premier de canal privilégié de la bénédiction divine : « la terre donnera son fruit et vous mangerez à satiété » (Lv 25,19)[16]. En plaçant toutes les créatures, hommes et bêtes sous la dépendance de cette bénédiction, l'année sabbatique fait retrouver le sens d'un rapport juste au Créateur. En donnant ainsi un « accès à la 'table de Dieu' identique pour tous »[17], elle manifeste la gratuité du don.
2. Par la libération proclamée lors du jubilé, la terre retrouve ses occupants légitimes. Elle retrouve là aussi la situation des origines, mais cette fois des origines de la rédemption : l'entrée dans le pays, achèvement du salut pour le peuple libéré[18]. Cette situation n'est d'ailleurs pas sans rappeler la situation de création puisqu'à leur arrivée en Canaan, les Israélites vont manger des fruits du pays, sans qu'il y ait eu travail de leur part (Jos 5,12).

Moyennant le respect de l'Alliance, la terre sera désormais le signe et le moyen de combler l'aspiration à la satiété et à la sécurité (Lv 26,5). Le don du bonheur (médiatisé par le don d'une terre généreuse[19]), s'il n'est pas motivé à l'origine par la sainteté des enfants d'Israël, n'en exige pas moins, pour être durable, une réponse de fidélité de leur part. S'ils respectent le don qui leur est fait, c'est-à-dire s'ils honorent la sainteté de la terre par le respect des commandements, les enfants d'Israël permettront à cette dernière de remplir son rôle de mère nourricière en recevant la bénédiction divine associée au respect de la loi (Lv 25,18-19). S'ils la profanent par leur péché, au contraire, ils la rendront stérile et inhabitable ou devront la fuir (cf. Lv 26,14-40).

Ce respect de l'Alliance passe tout particulièrement par le respect de son commandement emblématique : le sabbat (cf. Lv 26,2). Or, le sabbat est, selon deux traditions théologiques qui se rejoignent dans la loi du jubilé, mémorial de la création (Ex 20,11) et mémorial de la rédemption (Dt 5,15). Ce temps « vide » du point de vue de l'activité humaine devient alors un temps plein : plein de l'expérience de la providence divine qui procure à

16 Comme le fait observer Luciani, la terre est à la fois « sujet et objet d'un don ». LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 475.

17 LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 479.

18 Philon, utilise l'expression grecque τῶν κληρουχιῶν ἀποκατάστασις εἰς τούς ἐξ ἀρχῆς λαχόντας οἴκους (restitution, ou « apocatastase », des patrimoines) à propos du jubilé. Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Decalogo*. Introduction, traduction et notes par Valentin NIKIPROWETZKY (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 23 ; Paris 1965), § 164, p. 124.

Il s'agit donc bien pour lui d'un retour aux origines, et les origines de la propriété dans le pays remontent au don du pays.

19 Lors du rite des prémices, en Dt 26,1-11, l'action de grâce pour le don du bonheur (הַטּוֹב ; v. 11) est précédée par 5 mentions du don du pays (v. 1.2.3.9.10).

chacun, hommes et bêtes, la satiété ; plein de l'exercice de la justice, qui procure la paix et la sécurité pour chacun sur la terre. Il est accueil de la puissance divine de libération à l'œuvre dans l'histoire d'Israël et accueil de la parole divine exprimée dans la Loi, proclamée tous les sept ans.

On comprend alors que la terre soit le sujet de l'observance du sabbat en Lv 25,2, et qu'elle soit au centre de Lv 25-26[20]. De façon éloquente, en Lv 26,42, se souvenir de l'Alliance, c'est pour YHWH se souvenir de la terre. La façon dont est traitée la terre, don du Créateur qui est aussi le Rédempteur révèle la qualité du rapport d'Israël avec son Dieu. Brutaliser la terre en ne la laissant pas observer ses sabbats, c'est brutaliser l'Alliance, la mépriser. C'est oublier le donateur en s'accaparant le don. Et c'est se mettre en dehors de la bénédiction. Permettre à la terre d'observer ses sabbats, et ses sabbats « au carré » que sont les jubilés, c'est au contraire entrer dans le projet divin exprimé par la Loi reçue au désert et entendue à nouveau avant la prise de possession du pays. Et c'est, pour Israël, bénéficier de la bénédiction promise au premier couple humain, réaliser à titre de prémices le projet de YHWH sur l'humanité : « je vous ferai fructifier et je vous multiplierai » (Lv 26,9 ; cf. Gn 1,28).

---

[20] Le mot *'ereṣ* apparaît 20 fois en Lv 25. Il apparaît encore 22 fois en Lv 26,1-46.

Troisième partie

Lev 25,23-55

Dispositions juridiques consécutives au jubilé

Commentaire suivi

Chapitre 10

« Si ton frère... »

La recherche sur Lv 25 a nettement mis en valeur la rupture qui, à partir du v. 25, introduit des dispositions casuistiques dont les grands « paragraphes »[1] sont introduits par une formule stéréotypée : כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ (v. 25.35.39 et, sous une forme légèrement différente, 47). Nombreux sont ceux qui y ont vu l'insertion, dans l'exposé de l'année sabbatique et de l'année jubilaire, d'un corpus originellement indépendant[2] de lois cherchant à intervenir aux différentes étapes d'une déchéance économique et sociale[3]. La question qui nous intéresse ici est de savoir quel est le rapport entre ces dispositions casuistiques et l'année jubilaire[4] : le rapprochement n'est-il dû, par exemple, qu'à la mention originelle du jubilé dans ce corpus de lois transmis par la tradition[5] ou au fait que les deux institutions ont pour objectif commun la sauvegarde du patrimoine familial ? S'agit-il, au contraire, d'une logique plus profonde, d'une dynamique interne au ch. 25 qui fait des v. 23-55 un élément essentiel de la cohérence de l'ensemble ?
C'est à éclairer ce problème délicat que nous allons maintenant nous attacher, en suivant le texte pas à pas, comme dans la partie précédente. Après la première unité constituée par les v. 1-22 qui présentent l'année sabbatique et l'année jubilaire, une deuxième unité peut être délimitée par les deux expressions des v. 23 et 55 qui semblent se faire écho : כִּי־לִי הָאָרֶץ (23) et כִּי־לִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים (55)[6]. En conséquence de ces deux affirmations, les Israélites sont qualifiés par le Seigneur de גֵרִים וְתוֹשָׁבִים עִמָּדִי au v. 23, et de עֲבָדַי au v. 55. Ces deux principes éclairent l'ensemble des dispositions des v. 23-55 et nous y reviendrons dans la quatrième partie, à propos des clauses de motivation.

---

1 Voir les *setoumôt* des massorètes.

2 Voir plus haut, n. 90, p. 17.

3 Plusieurs auteurs ont relevé cette progression selon les étapes d'un processus d'appauvrissement. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 323.

4 Pour certains commentateurs, les connexions entre les v. 24-55 et la première partie de Lv 25 ne sont pas évidentes. Cf. par exemple, CORTESE, « L'anno giubilare », p. 395.

5 Cf. NOTH, *Leviticus*, p. 165.

6 Cf. Klaus GRÜNWALDT, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26*. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271 ; Berlin – New York 1999), p. 345.

Les dispositions elles-mêmes, introduites par כִּי (v. 25) ou וְכִי (v. 35.39.47), marquent une progression en trois stades dans l'appauvrissement d'un propriétaire : vente d'une partie de la terre (v. 25), insolvabilité (v. 35) puis vente de la famille, ce dernier stade se déployant en deux situations différentes : vente à un Israélite (v. 39) et vente à un immigré (v. 47)[7]. Le fait que l'interdiction portant sur l'intérêt n'apparaisse qu'en deuxième position dans les mesures en faveur du frère appauvri (soit après les mesures concernant la vente de la terre) peut paraître surprenant si l'on considère que c'est l'endettement qui est à l'origine de tout le processus[8]. Nous tenterons d'expliquer cette logique. Avant de détailler chacun de ces stades, il nous faut faire quelques remarques sur la formule casuistique qui les introduit : ...כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ ו.

1 Une casuistique élaborée

Les dispositions casuistiques des v. 25-55 revêtent une forme apparemment tout à fait classique, très présente notamment dans le Code de l'Alliance.

Dans la première partie de ce code (Ex 21,2-22,16), les lois sont le plus souvent exposées de la manière suivante : la définition d'un cas principal introduite par כִּי ou וְכִי est suivie d'une règle de droit. Celle-ci peut soit être unique, et elle est énoncée dans la foulée (Ex 22,4.5), soit nécessiter un affinement de l'analyse en « sous-cas » qui précisent le cas principal[9]. Elle se ramifie alors en plusieurs propositions. Il y a différentes façons de faire sur le plan de la syntaxe : ou les sous-cas sont présentés de façon parallèle (Ex 22,6-7) ; ou, et c'est le plus fréquent, le premier sous-cas est défini dans l'apodose qui fait suite, dans la première proposition, à la protase introduite par כִּי, et les sous-cas suivants sont exposés sous la forme d'une ou plusieurs autres propositions qui débutent par אִם (Ex 21,20-21), וְאִם (Ex 21,22-23), ou encore אוֹ (Ex 21,35-36). Parfois la première proposition introduite par כִּי énonce un principe général dont les propositions suivantes, introduites par אִם et

7 Nous préférons, avec Chirichigno, parler de trois stades, dont le dernier se ramifie en deux situations (cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 323), plutôt que de quatre stades (Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 37 ; JAPHET, « The Relationship », p. 75 ; GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 103). On ne peut pas dire que la vente à un *gēr wᵉtôšāb* soit un stade postérieur à la vente à un compatriote dans le processus de déchéance économique, ni d'un point de vue logique ni d'un point de vue chronologique. En revanche, il s'agit bien d'une situation différente, nettement distinguée par la loi.

8 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 288 ; LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 480, et n. 476, p. 483. Luciani cite à ce propos Gn 47,13-19, où la vente de la terre est l'aboutissement du processus, et non son point de départ.

9 Sur ce sujet, voir Alfred JEPSEN, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (BWANT 41 ; Stuttgart 1927) ; Gerhard LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie (WMANT 39 ; Neukirchen-Vluyn 1971), p. 31-34 ; Yuichi OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105 ; Freiburg – Göttingen 1991), p. 93-101 ; Adrian SCHENKER, « Dynamique de dépassement dans la loi ancienne », *Novitas et veritas vitae*. Mélanges offerts au Professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire (éd. Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA) (Fribourg 1991), p. 3-6.

וְאִם, ne font que préciser les modes d'application (Ex 21,2-7)[10]. Selon Jepsen, repris par Liedke, כִּי introduit un « chapitre », et וְכִי un paragraphe dans un chapitre[11]. Ce que Jepsen avait proposé pour le Code de l'Alliance, Liedke l'applique également à Lv 13.15 et 25[12].

Lv 25,14-16 avait déjà utilisé un style casuistique en édictant des règles introduites par וְכִי . L'originalité des dispositions de Lv 25,25-54 consiste dans la progression logique entre les trois stades exposés dans les propositions introduites pas כִּי et וְכִי[13]. Une même famille peut suivre cet itinéraire qui la conduit du statut de propriétaire à celui d'une « mise sous tutelle » dont nous verrons qu'elle doit être, selon la loi, différente de l'esclavage proprement dit lorsque le maître est un Israélite. Le Code de l'Alliance connaît, certes, des « chapitres » qui regroupent plusieurs cas traités[14], mais aucun n'atteint l'ampleur du processus décrit en Lv 25,25-54. De même, en Lv 13, le législateur relève tous les symptômes de « lèpre » sur la peau ou sur les vêtements. Les cas sont cependant juxtaposés, avec une classification rigoureuse mais sans qu'il y ait progression de l'un à l'autre. On peut en dire autant des situations d'impureté décrites en Lv 15.
En Lv 25, en revanche, la pensée semble plus affinée. L'utilisation de contre-exemples très détaillés (Lv 25,29-34.44-46) permet notamment de préciser le mieux possible un dossier juridique complexe, qui fait l'objet d'une analyse approfondie[15]. Les problèmes traités tournent autour de notions telles que la nue-propriété et l'usufruit (que nous avons déjà rencontrées[16]) qui, même si elles ne sont pas exprimées par des termes abstraits, n'en sont pas moins au cœur de la réflexion[17]. Des principes sont

---

10 Cf. OSUMI, *Kompositionsgeschichte*, p. 97.100.

11 Cf. JEPSEN, *Untersuchungen*, p. 55. LIEDKE, *Gestalt*, p. 31 ; cette classification est reprise par Osumi, qui modifie cependant « chapitre » en « section (*Abschnitt*) ». Cf. OSUMI, *Kompositionsgeschichte*, p. 100. Des exceptions, que Jepsen notait lui-même, affaiblissent cependant sa théorie : Ex 22,5.9 (deux versets qui débutent par כִּי mais où Jepsen ne repère pas de nouveau chapitre) et Ex 22,15 (où un « chapitre » commence par וְכִי). Cf. JEPSEN, *Untersuchungen*, p. 55-56.

12 Cf. LIEDKE, *Gestalt*, p. 31-32, et n. 1,2 et 3, p. 32. Il faut noter que les massorètes semblent obéir à une autre logique dans leur façon de diviser le texte en paragraphes dans le Code de l'Alliance : un paragraphe (ס ou פ) peut débuter aussi bien par כִּי (Ex 21,37) que par וְכִי (Ex 21,14), אִם (22,24) ou וְאִם (Ex 21,27). En revanche, c'est bien la même logique qu'ils adoptent en Lv 13.15 (à une exception près, le v. 18) et 25, où les paragraphes sont délimités d'après les וְכִי ou les וְאִישׁ כִּי .

13 La logique de cet enchaînement apparaîtra peu à peu au fur et à mesure que nous progresserons dans notre parcours.

14 Cf. les regroupements proposés par Jepsen pour la première partie du Code de l'Alliance : Ex 21,2-11 ; 21,12-36 ; 21,37-22,3 ; 22,4-5 ; 22,6-14 ; 22,15-16. JEPSEN, *Untersuchungen*, p. 55-56.

15 Cette technique du contre-exemple pour affiner la législation se retrouve dans le Deutéronome. Cf. Jeffries M. HAMILTON, « *hāʾāreṣ* in the Shemitta Law », *VT* 42 (1992), p. 218-222.

16 Voir plus haut, p. 111.

17 Voir les remarques d'une historienne du droit: « Sans nier l'innovation considérable que représente la pensée grecque par rapport aux modes de réflexion antérieurs, il faut souligner que (...) ce progrès

donnés (v. 23.38.42.55), qui guident manifestement l'élaboration de la législation.
Dans l'ensemble des v. 25-54, il faut encore distinguer deux sous-ensembles : les v. 25-34 et 47-54 d'une part, et les v. 35-46 d'autre part[18]. Les deux sections 25-34 et 47-55 ont en commun de traiter de la *g^e'ullâ*, un droit que nous aurons à définir, la première à propos de la terre, la seconde à propos des personnes. Or, cette institution fonctionne normalement selon des règles de solidarité clanique qui désignent automatiquement le *gō'ēl* chargé d'intervenir[19]. De ce fait, le destinataire de la loi, celui à qui le législateur s'adresse habituellement à la deuxième personne, n'est pas nécessairement un protagoniste de ces différentes transactions. La loi s'adresse à lui comme à un témoin potentiel chargé de veiller à la légalité des opérations, comme les anciens réunis par Booz à la porte de Bethléem en Rt 4,2[20]. Les règles qui ont trait à la *g^e'ullâ* sont donc énoncées non pas à la deuxième personne mais sous la forme classique de la casuistique telle qu'on peut la trouver dans la première partie du Code de l'Alliance (Ex 21,2-22,16) et dans les codes de l'ancien Orient, c'est-à-dire sur un mode impersonnel[21]. Cette proximité ne doit cependant pas faire oublier que l'on trouve aussi, dans ces dispositions, des expressions caractéristiques du courant sacerdotal, qui ne se rencontrent pas dans le Code de l'Alliance, comme la formule casuistique : וְאִישׁ כִּי[22].
Dans les sections intermédiaires (35-38 et 39-46), en revanche, la *g^e'ullâ* n'est pas du tout mentionnée. Le destinataire du discours est directement impliqué dans le traitement du problème, quel que soit son lien de parenté avec son « frère » israélite qui a besoin d'aide. De ce fait, ces versets présentent des caractéristiques quelque peu différentes. Le style, moins casuistique, se rapproche d'une forme apodictique et le déploiement de la pensée ne se fait plus à travers des précisions introduites par אִם ou וְאִם. On y rencontre des interdictions à la deuxième personne du singulier

a seulement permis de formaliser des notions latentes dans les droits cunéiformes et bibliques ». Sophie LAFONT, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien (OBO 165 ; Fribourg Suisse – Göttingen 1999), p. 10.

18 Cf. REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 141.

19 Cependant, comme nous le verrons, en Lv 25,48-49, le *gō'ēl* en tant que tel n'est pas mentionné.

20 « Dans chaque ville, les contestations et les procès sont réglés par les Anciens, c'est-à-dire les chefs des familles du clan, les notables de l'endroit. » (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 235). Voir également le célèbre article d'Alt sur les origines de la loi d'Israël. Pour Alt, les lois de forme casuistique dans le corpus juridique d'Israël sont destinées à ces tribunaux locaux formés par les chefs de famille. Cf. Albrecht ALT, « The Origin of Israelite Law », in *Essays on Old Testament History and Religion* (traduction de *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* par R. A. WILSON) (Oxford 1966), p. 91. Même idée chez Cazelles à propos du Deutéronome. Cf. n. 245, p. 83.

21 Cf. Henri CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946), p. 109 ; LIEDKE, *Gestalt*, p. 29.

22 Lv 25,26.29. Voir, par exemple, Lv 13,29 ; 15,16 ; 19,20 ; 22,14. Cf. LIEDKE, *Gestalt*, p. 30.

accompagnées parfois d'exhortations de type parénétique (« ainsi tu craindras ton Dieu » ; v. 36 et 43) sans pour autant quitter complètement le registre du langage juridique et de sa précision (v. 40-41). Il est vrai que la deuxième personne du singulier est présente dans l'exposé de chacun des quatre cas, à travers l'expression « ton frère » (אָחִיךָ), mais elle n'apparaît plus ensuite dans les v. 26-34 et 48-54, contrairement aux v. 35-46[23]. On est cette fois plus proche, dans la forme, de certaines dispositions de Lv 19[24], et même plus largement de Lv 18-20[25].

2 *'āḥîkā* : « ton frère »

Le mot אָח suffixé d'un pronom personnel, apparu pour la première fois au v. 14, est repris notamment à chaque exposé d'un nouveau cas : v. 25 [x2] ; 35 ; 39 ; 47)[26]. L'emploi du terme « frère » pour désigner un compatriote, au-delà du lien de sang (cf. le parallèle entre les deux formules des v. 14b et 17a, où עֲמִיתוֹ correspond à אָחִיו), n'apparaît pas dans le Code de l'Alliance[27]. Il est rare dans le Lévitique et même dans la littérature attribuée au courant sacerdotal. Hormis Lv 25, où cet emploi apparaît 10 fois, deux occurrences seulement sont à relever dans le troisième livre du Pentateuque : Lv 10,6, un passage de style narratif et non législatif et Lv 19,17, un commandement où עֲמִיתוֹ est utilisé en parallèle avec אָחִיו, comme en Lv 25,14.17. Une telle acception du mot « frère » est fréquente en revanche dans le Deutéronome[28]. En Jr 34,9.17, à propos de l'affranchissement des esclaves hébreux sous Sédécias, un thème en prise directe avec Lv 25,39-55,

---

23 Reventlow s'appuie sur l'absence de la deuxième personne dans les v. 25-34 pour affirmer l'antériorité de ces versets par rapport aux versets suivants. Ils appartiendraient à un ancien fonds de lois casuistiques. Cf. REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 136 et 141-142. Les conséquences que Reventlow tire de ses constatations sur le plan de l'histoire de la rédaction seront discutées au fil de notre développement. Remarquons déjà, cependant, que même si l'hypothèse d'un ajout pour les v. 35-46 est possible, l'argument ne nous semble pas déterminant, compte tenu des remarques ci-dessus : le changement de personne s'explique aussi par l'évolution des situations décrites et la logique des institutions. Celles-ci font intervenir, selon le stade de la déchéance, soit un *gō'ēl* désigné d'office, soit le destinataire de la loi, celui à qui elle s'adresse à la deuxième personne, qui est impliqué dans l'opération (v. 35-46).

24 Cf. Lv 19,13.32.

25 Cf. REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 141.

26 Voir encore Lv 25,36.46(x2).48.

27 Le terme אָח lui-même est absent du Code de l'Alliance.

28 Pour les différentes occurrences, cf. Hans Peter MATHYS, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchung zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lv 19,18) (OBO 71 ; Freiburg – Göttingen 1986), n. 21, p. 34. Otto évoque à propos de Lv 25 l'introduction de la « morale du frère » (*Bruderethos*) deutéronomique dans le programme de l'année jubilaire. Cf. OTTO, « Innerbiblische Exegese », p. 170. Il est vrai que la très grande majorité des occurrences de « frère » pour désigner un compatriote israélite dans le Lévitique se trouve en Lv 25.

אָח est aussi utilisé en parallèle avec עָמִית. Quelle valeur faut-il attribuer à l'usage du terme « frère » en Lv 25 ?

2.1 « Ton frère » : un constat ou une invitation ? La thèse de Perlitt

Pour certains commentateurs, l'utilisation de « frère » pour désigner un compatriote reflète une façon de concevoir Israël comme une famille élargie, une sorte d'extension du clan à la nation[29]. Le champ de la solidarité tribale traditionnelle serait ainsi agrandi de manière à y intégrer chaque compatriote, puisque tous sont de la descendance d'Abraham. Lothar Perlitt a cependant argumenté dans un autre sens en remettant en cause l'origine tribale de cet usage dans le Deutéronome, ou plus exactement dans le Code Deutéronomique[30]. Selon lui, l'origine du concept est religieuse et elle est à chercher du côté de la théologie et de l'anthropologie de l'Ancien Testament et particulièrement de la créativité théologique du Deutéronome. Le but n'est pas tant de montrer l'unité du peuple de Dieu comme famille liée par les liens du sang que d'exhorter les Israélites à se comporter vis-à-vis de leurs compatriotes comme ils le feraient envers des frères de sang.

La plupart des occurrences au singulier se concentrent, en effet, dans le noyau historique du Deutéronome, le Code Deutéronomique. Si l'emploi de אָח au pluriel est naturel dans le cadre de la nation, l'emploi au singulier est en revanche plus étonnant. Selon Perlitt, אָח a dans la loi un sens nettement différent de celui qu'il a dans le récit, où il désigne effectivement l'organisation tribale[31]. La preuve en est, affirme-t-il, que אָח au singulier est presque exclusivement utilisé avec un suffixe, le plus souvent celui de la deuxième personne du singulier, qui établit un lien entre celui à qui la loi s'adresse et le « frère »[32]. L'emploi d'une expression à connotation affective[33] dans le langage juridique est pour le moins surprenante, remarque Perlitt. Face au danger du légalisme il s'agit, dans le Code Deutéronomique, non pas de l'évocation d'une fraternité déjà réelle mais d'une exhortation à la fraternité dans les rapports sociaux, en somme d'un appel à devenir frères alors que ce n'est pas encore

---

29 Cf., par exemple, Otto BÄCHLI, *Israël und die Völker* (ATANT 41 ; Zürich 1962), p. 121-123, et p. 119-128 pour la conception d'Israël comme famille élargie. Également, à propos de Lv 25, JAPHET, « The Relationship », p. 77.

30 Cf. Lothar PERLITT, « Ein einzig Volk von Brüdern, zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung 'Bruder' », *Kirche* (FS. für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag [Hrsg. Dieter LÜHTMANN – Georg STRECKER] Tübingen 1980), p. 27-52.

31 Cf. PERLITT, « Ein einzig Volk », p. 35-36.

32 Pour 15 occurrences sur 19, il s'agit du suffixe de la deuxième personne. Selon Perlitt, l'emploi de cette forme, אָחִיךָ , est l'usage le plus primitif dans le Code Deutéronomique. Les autres occurrences seraient des ajouts rédactionnels. Cf. PERLITT, « Ein einzig Volk », p. 36-37 et 51.

33 « Eine religiös zentrale und durchaus emotional gefärbte Näherbestimmung des Traditionsausdrucks 'dein Nachbar/Nächster' ». PERLITT, « Ein einzig Volk », p. 42. La charge affective de l'expression « ton frère » employée dans le cas du faux témoignage ou du rapt, par exemple, rend particulièrement odieux le crime commis : trahir son frère. Cf. Ps 41,10 et 55,13-15, où l'amitié trahie était une véritable fraternité. Cf. également l'histoire de Joseph et ses frères, en particulier : Gn 37,26-27 ; 42,21 ; 45,4.

le cas[34]. Ce point de vue a été repris par Mathys qui signale également que, contre toute attente, אָח n'est que rarement utilisé en opposition avec un terme désignant l'étranger[35], ce qui tendrait à prouver que l'usage de frère dans un sens d'appartenance ethnique ou nationale n'est pas prédominant.
À l'appui de la thèse de Perlitt, on pourrait encore citer les passages de la littérature de sagesse où le mot אָח est utilisé dans un contexte qui évoque la solidarité. Les frères sont normalement unis et doivent s'entraider[36] mais les liens du sang sont parfois moins forts que ceux de l'amitié, qui est une véritable fraternité. C'est dans l'adversité que se révèle l'ami véritable. Il aime comme un frère de sang dont le devoir est d'intervenir en cas de difficultés par solidarité familiale[37]. Dans la détresse, le besoin d'un frère se fait plus particulièrement sentir, rappelle le livre de Job, sinon l'on risque d'abandonner la crainte du Seigneur[38]. Ceci est d'autant plus grave que la fraternité se manifeste tout particulièrement dans l'assemblée du Seigneur[39], et que les membres du peuple de Dieu doivent s'exhorter mutuellement, comme des frères, à connaître le Seigneur[40]. Ne pas aider son frère relève donc non seulement de la faute morale, contre un sentiment d'humanité élémentaire, mais aussi de la faute religieuse, car cela peut amener un membre du peuple de Dieu à désespérer et à perdre la foi en YHWH.

L'obligation trois fois exprimée en Lv 25 de ne pas traiter ou laisser traiter durement un frère appauvri peut se comprendre aussi à cette lumière : si la foi en YHWH est la foi en son action rédemptrice, le joug d'une servitude trop lourde peut amener à douter de la puissance d'un dieu libérateur qui serait incapable, dans le présent, de réitérer les exploits qu'on lui prête dans le passé. En ce sens, le reproche fait à Job par Élifaz est particulièrement grave : « tu prenais sans motif des gages à tes frères, tu les dépouillais de leurs vêtements jusqu'à les mettre à nu » (Jb 22,6), et Job ne manquera pas d'y répondre dans son plaidoyer d'innocence (Jb 31,19).

2.2 « Ton frère » en Lv 25

Si, comme nous venons de le voir, le pauvre est tout particulièrement l'image du frère, c'est-à-dire de celui qui appelle un sentiment de fraternité à

34 « Nicht weil Israel ein 'Volk von Brüdern' immer (und gleichsam von Natur aus) schon war und ist, sondern weil es ein solches werden und sein soll, wird dem einzelnen sein schutzbedürftiger Bruder so dringlich anbefohlen ». PERLITT, « Ein einzig Volk », p. 52.

35 Cf. MATHYS, *Liebe deinen Nächsten*, p. 37.

36 Cf. Pr 6,19 ; Si 25,1. La question du Seigneur à Caïn suppose également que celui-ci est d'une certaine manière responsable de son frère, et ne doit pas l'ignorer. La réponse arrogante du frère d'Abel est un désaveu de ce principe. Cf. Gn 4,9. La loi du lévirat (Dt 25,5-10) montre que les devoirs de solidarité du frère persistent au-delà de la mort.

37 Cf. Pr 17,17 ; 18,24 ; 27,10 ; Si 40,24 ; à comparer avec Pr 19,7 ; Jb 19,13.

38 Job 6,14-15.

39 Cf. Ps 22,23 ; 122,8 ; 133,1.

40 Cf. Jr 31,34. Cette émulation sera rendue inutile par l'Alliance Nouvelle inscrite dans les cœurs.

son égard[41], faut-il pour autant dénier toute connotation nationale au terme « frère » utilisé en Lv 25 ? Ce serait sans doute aller trop loin[42].
En Lv 25,46, בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל figure en apposition de אֲחֵיכֶם, de même qu'en Dt 24,7, dans le Code Deutéronomique, « frères » est associé à « enfants d'Israël »[43]. Toujours dans le Code Deutéronomique, « frère » apparaît deux fois en antithèse avec le mot « étranger » (נָכְרִי) dans un contexte proche de Lv 25 puisqu'il s'agit du prêt : alors qu'il est possible de prêter à intérêt à un étranger (Dt 23,21) et d'exiger de lui le remboursement d'un emprunt en dépit de la *šemiṭṭâ* (Dt 15,3), dans le cas d'un frère l'intérêt est interdit (Dt 23,20) et la *šemiṭṭâ* s'applique (Dt 15,2)[44]. Dans le Deutéronome, aucune explication n'est donnée de cette différence de traitement. En Lv 25, en revanche, on peut la déduire du contexte : ce qui distingue les étrangers des membres du peuple de Dieu, c'est le fait même de la libération d'Égypte. Cette libération, qui a mis fin de façon normalement définitive à la servitude d'Israël, en a fait un peuple de « serviteurs » du Seigneur (v. 42) et aussi, d'une certaine manière, un peuple de « frères »[45]. Les dispositions du jubilé s'appliquent uniquement en faveur de ceux qui sont entrés dans l'Alliance, ceux « que le Seigneur a fait sortir du pays d'Égypte pour leur donner le pays de Canaan et pour être Dieu pour eux » (v. 38 ; cf. v. 42-43), ceux qui, étant déjà serviteurs du Seigneur, ne sauraient servir un autre maître[46].
Nous reviendrons plus loin sur les clauses de motivation qui parsèment notre texte. Mais nous pouvons déjà remarquer que c'est moins un motif humanitaire qu'un motif théologique qui guide ici le législateur : l'esclavage en soi n'est pas condamné, mais seulement l'esclavage d'un « serviteur du

41 La pauvreté peut n'être pas permanente mais seulement occasionnelle, comme dans le cas d'un « frère » qui a perdu un animal. Vis-à-vis de celui qui a retrouvé la bête, il se trouve dans une situation d'infériorité dont l'autre pourrait profiter. La loi rappelle à celui qui serait tenté de tirer avantage de cette situation qu'il faut se comporter envers le malchanceux, fût-il inconnu, comme envers un frère. Cf. Dt 22,1-4.

42 Voir les nuances apportées à la thèse de Perlitt par Houston, déjà à propos de Dt 15. Cf. HOUSTON, « You shall open your hand », p. 306.

43 נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

44 Un troisième cas est Dt 17,15 mais il s'agit d'un contexte bien particulier, celui du choix d'un roi pour Israël. Après avoir défini une prescription de façon positive : « c'est au milieu de tes frères que tu prendras un roi pour l'établir à ta tête », le législateur la réitère de façon négative pour en renforcer le poids : « tu ne pourras pas mettre à ta tête un étranger (נָכְרִי) qui ne serait pas ton frère ». En revanche, en Dt 24,14, à propos du salarié, le *gēr* est traité sur le même plan que le frère pauvre.

45 La justification du traitement de faveur accordé à l'esclave hébreu affranchi en Dt 15,15 est justement que les deux protagonistes, maître ou serviteur, ont en commun la même expérience de servitude et de libération qui les unit dans un lien de fraternité.

46 Si le souvenir du séjour en Égypte justifie la clémence et même la bienveillance envers l'étranger qui connaît un sort comparable (Lv 19,34 ; cf. Ex 22,20), l'expérience de la sortie d'Égypte reste l'apanage des enfants d'Israël, et trace la ligne de séparation entre les Israélites et les non-Israélites. Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 343.

Seigneur », libéré par ses soins du pouvoir arbitraire de ses maîtres égyptiens[47]. Celui-là est un « frère » dont il faut être solidaire[48].

Cela est-il en contradiction avec la règle énoncée dans le Lévitique juste avant la loi sur le jubilé : « vous aurez une seule législation, la même pour l'émigré et pour l'indigène » (Lv 24,22), comme l'affirme Gerstenberger[49] ? Remarquons en premier lieu que l'affirmation de Lv 24,22, que l'on retrouve en Ex 12,49 et Nb 15,16, concerne des commandements à observer et non des droits à protéger. L'idée qui sous-tend l'intégration du *gēr* dans les destinataires de ces lois est exprimée en Lv 18,26-28 : « ... ne pratiquez aucunes de ces abominations, ni l'indigène, ni l'émigré installé parmi vous... ainsi le pays ne vous vomira pas parce que vous l'auriez rendu impur... ». Il n'y aurait donc pas en soi contradiction entre Lv 25,44-46 et Lv 24,22, mais seulement injustice éventuelle, dans la mesure où le *gēr*, tenu de respecter les commandements de l'Alliance, ne bénéficierait pas des droits qu'elle génère. Cependant, on peut même se demander si la loi commet cette injustice. Lv 25,44-46, en effet, ne mentionne pas les *gērîm* mais seulement les *tôšābîm* et les *gôyîm*[50]. Or nous avons vu que le *tôšāb* est exclu de la célébration de la Pâque (Ex 12,45), au même titre que l'étranger (בֶּן־נֵכָר). Il n'est pas non plus mentionné avec le *gēr* dans les différentes occurrences où celui-ci est tenu d'observer des commandements[51]. Il est donc manifestement exclu de l'Alliance alors que le *gēr*, même s'il n'a pas été libéré d'Égypte à travers ses ascendants, a pu y être associé par le rite de la circoncision (Ex 12,48). À la différence du *tôšāb*, déjà fortement dépendant socialement, il ne semble pas que le *gēr*, plus indépendant et mieux intégré religieusement[52], puisse être réduit en servitude.

3 *mwk* : faiblir

יָמוּךְ est défini par le HAL comme une forme de מכך, dont le sens, d'après l'Ugaritique, serait « s'affaiblir ». Le verbe n'est employé que 8 fois dans la Bible dont 5 dans le Lévitique, où il s'agit toujours d'une difficulté financière (4 fois dans notre chapitre : v. 25.35.39.47, ainsi que Lv 27,8). Les autres occurrences sont les suivantes (nous les citons avec la traduction

---

47 D'après Lv 25, il existe donc de véritables esclaves en Israël, au sens de l'esclavage dans les pays environnants, mais ils n'appartiennent pas au peuple de Dieu. Déjà dans le Code de l'Alliance, une disposition comme celle de Ex 21,21, par exemple, suppose un droit de propriété véritable, puisque l'esclave est assimilé à « l'argent » de son maître.

48 À propos de Dt 23,20-21, Barthélémy évoque à juste titre « une morale type qui ne vaut encore formellement que pour un groupe d'hommes limité, le groupe des frères libérés ». Dominique BARTHÉLÉMY, *Dieu et son image*, ébauche d'une théologie biblique (Paris 1990 ; 1ère éd. 1963), p. 91.

49 Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 357; repris par FABRY, « Deuteronomium 15 », p. 101.

50 Cela n'est pas toujours perçu par les commentateurs qui confondent parfois l'expression הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים (v 45) avec l'expression גֵּר תּוֹשָׁב (v 47). Cf., par exemple, D. HOFFMANN, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*, B. II (Berlin 1906), p. 351.

51 Lv 17,12-16 ; 18,26 ; 22,18-20 ; 24,16.

52 Voir plus haut, notre point 3.4.2, p. 58.

de la TOB) : Ps 106,43 (qal ; s'enfoncer [dans le péché]) ; Qo 10,18 (nifal ; céder [poutre]) ; Jb 24,24 (hofal ; s'effondrer).
Le sens général semble donc être celui d'un affaiblissement et même d'une chute. Comme dans certains versets du Code de l'Alliance, on peut ici retenir une nuance consécutive dans le *waw* de coordination : il y a un lien de cause à effet entre l'affaiblissement du frère et la vente d'une partie de sa propriété, comme il y avait un lien de cause à effet entre le coup donné à l'esclave et sa mort en Ex 21,20, par exemple. On pourrait donc traduire Lv 25,25 : « Si ton frère s'affaiblit en sorte qu'il vende [une partie] de sa propriété... »[53]. La formule introductive est reprise dans chacun des cas exposés pour montrer que l'on se situe toujours dans le cadre de la déchéance économique d'une famille mais à des stades différents, ou dans un même stade, dans des cas de figures différents (Lv 25,39.47). Ce qui change, c'est la proposition introduite par le *waw* consécutif, qui définit le cas.
Examinons maintenant chacun de ces cas séparément. Nous réserverons pour un chapitre de notre dernière partie l'étude des « clauses de motivation » (v. 23.38.42.55) qui émaillent cet ensemble de lois.

---

53 Cf. Friedrich FECHTER, *Die Familie in der Nachexilszeit* (BZAW 264 ; Berlin – New York 1998), p. 266 : « Wenn dein Bruder verarmt, so daß er aus seinem Grundbesitz verkaufen muß, dann... ».

Chapitre 11

Le rachat d'un bien foncier ou immobilier (v. 23-34)

La structure de cette section de la loi consacrée à la vente de la terre est assez simple : à l'énoncé du principe juridique (v. 23-24) succèdent les dispositions législatives concernant la vente et le droit de *g*^{e}*'ullâ* (v. 25-28), suivies elles-mêmes de précisions à l'aide de contre-exemples qui visent à faire comprendre la nouveauté introduite par le jubilé, et ses conséquences sur le droit de *g*^{e}*'ullâ* traditionnel (v. 29-34).
On peut s'étonner de ce que la loi s'attarde si longuement sur la vente des maisons dans la suite de cette section consacrée à la vente des biens. Le principe énoncé au v. 23, dont la conséquence juridique est affirmée au v. 24, ne concerne en effet que la terre. En fait, le cas de la vente d'une maison éclaire de façon très précieuse l'institution de la *g*^{e}*'ullâ* de la terre, en donnant des exemples *a contrario*. La fonction de ces versets est peut-être avant tout de donner du relief aux v. 25-28 en mettant en évidence la différence essentielle entre la *g*^{e}*'ullâ* de la terre et celle d'un simple bien immobilier. Le cas des lévites apporte de nouvelles précisions qui nous renseignent sur la « philosophie » de la loi, sur les intentions qui ont présidé à son élaboration. Bon nombre de problèmes d'interprétation des v. 25-28 trouveront ainsi une solution dans une étude attentive des versets suivants (29-34).

1 La *g*^{e}*'ullâ* (v. 23-24)

L'ensemble des deux versets 23-24 peut se lire comme une seule phrase construite en chiasme, avec le terme אֶרֶץ au début et à la fin et, au centre, deux propositions introduites par כִּי. Cette longue phrase fait le lien entre la description de l'année sabbatique et du jubilé et le début des dispositions casuistiques au v. 25. Après une éclipse aux v. 20-22, le terme הָאָרֶץ revient quatre fois dans ces deux versets, dont l'affirmation centrale est le rappel de l'appartenance de la terre au Seigneur (cf. Ex 19,5) qui fait des Israélites des *gērîm w*^{e}*tôšābîm* vis-à-vis de leur Dieu. Nous reviendrons dans notre quatrième partie sur le principe énoncé au v. 23 en lien avec le v. 55[1].

---

1 Voir plus loin, notre point 2, p. 354.

De part et d'autre de l'affirmation centrale sont exprimées les conséquences juridiques de ce principe dans deux propositons qui se font écho : « la terre sera pas vendue de façon définitive » (Lv 25,23a) et « sur toute la terre de votre propriété, vous donnerez une *g^{e}'ullâ* pour la terre ».
L'appartenance de la terre au Seigneur justifie l'interdiction, que l'on pouvait déjà déduire des v. 14-16, de vendre une propriété pour toujours. Si la terre appartient au Seigneur, alors le droit de propriété en Israël ne peut pas être un droit absolu. Il s'agit plutôt d'un droit à l'usufruit de la terre, comme nous l'avons déjà souligné à propos des contrats de vente de propriétés (v. 14-17), le Seigneur se réservant à jamais la nue-propriété. Les deux seuls emplois de l'expression לִצְמִתֻת dans la Bible se trouvent dans notre chapitre (v. 23 et 30, avec une vocalisation légèrement différente). L'expression vient de צמת, surtout utilisé au hifil (au sens d'anéantir), dont le sens au nifal[2] semble être « disparaître ». La terre ne peut disparaître du patrimoine d'un Israélite en tant qu'elle est un don de Dieu en soi inaliénable[3].
Conséquence de ce caractère inaliénable du droit d'usufruit de la terre, l'institution de la *g^{e}'ullâ* sur toute la terre est proclamée au verset 24. Le terme גְּאֻלָּה apparaît pour la première fois en Lv 25 (mais on trouve encore un mot de la même racine au v. 55). Il est dérivé du verbe גאל[4], dont le participe substantivé, גֹּאֵל, est devenu un nom commun de l'Ancien Testament. Ce nom est un souvent appliqué à Dieu dans ses relations avec son peuple, en particulier dans le livre d'Isaïe[5]. Beaucoup de travaux ont été consacrés à l'étude de ce vocable[6].

---

2 Jb 6,17 et 23,17 sont les seules occurrences.

3 Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 164. Pour Hogg, לִצְמִתֻת signifie « sans droit de rédemption ». Cf. James Edward HOGG, « The Meaning of לצמתת in Lev. 25 :23-30 », *AJSL* 42 (1925-26), p. 208-210. C'est effectivement ce que l'on peut déduire du contexte. Rabinowitz voit un parallèle à cette formule dans une formule légale d'Ugarit pour désigner des transferts de propriété à perpétuité. Cf. J. J. RABINOWITZ, « A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit », *VT* 8 (1958), p. 95.

4 Si la racine גאל apparaît 118 fois dans le TM, le mot féminin גְּאֻלָּה n'apparaît, lui, que 14 fois, dont 9 en Lv 25. Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 22, p. 463.

5 גאל apparait 17 fois en Is 40-55, appliqué à Dieu. Cf. Caroll STUHLMUELLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnaBi 63 ; Rome 1970), p. 99. Voir les références pour Is 40-66 et les Psaumes dans Rainer KESSLER, « Ich weiß daß mein Erlöser lebet, Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25 », *ZTK* 89 (1992), p. 140, n. 5.

6 Signalons, notamment deux monographies : Johann Jakob STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung (Basel 1940) ; Donald A. LEGGETT, *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament, with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill 1974), ainsi que les articles suivants : Johann Jakob STAMM « גאל *g'l*, erlösen », THAT I, c. 383-394 ; David DAUBE, « Law in Narratives », *Studies in Biblical Law* (New York 1949 ; 1st ed. 1947), p. 1-73, en particulier le point IV, p. 39-62 et 71-73 ; JOHNSON, « Primary Meaning », p. 67-77 ; N. H. SNAITH, « The Hebrew Root g'l (I) », *ALUOS* 3 (1961-62), p. 60-67 ; H. RINGGREN, « גָּאַל », TWAT I, c. 883-890 ; KESSLER, « Ich weiß », p. 139-158 ; Jeremiah UNTERMAN, « The Social-Legal Origin for the Image of God as Redeemer of Israel », *Pomegranates*

Afin de mieux cerner le sens de ce terme dans le domaine religieux, on s'efforce en général d'en dégager d'abord la signification dans le contexte légal, supposé être son milieu d'origine[7]. Lv 25 est alors souvent invoqué comme donnant le sens originel de la racine גאל et de ses deux dérivés גֹּאֵל et גְּאֻלָּה[8]. Pour le sens premier de גאל (I)[9], plusieurs propositions sont suggérées : « protéger »[10], « revendiquer »[11], « retrouver/reprendre »[12], « restaurer un droit »[13], « rétablir à l'identique une situation préalable »[14]. Certains, tel Stamm, mettent en valeur l'aspect de solidarité clanique évoqué par la racine : en cela réside la différence avec le verbe פדה[15]. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces discussions et nous nous contenterons ici d'essayer de déterminer la réalité juridique qu'exprime le vocabulaire de la *g*^{e}*'ullâ* en Lv 25[16]. Ringgren regroupe en cinq cas l'usage « profane » du mot de la racine גאל[17] :

1. Le rachat de la terre (Jr 32 ; Rt 3-4 ; Lv 25,25-34) ;
2. Le rachat d'une personne vendue à un maître étranger (Lv 25,47-54) ;
3. La vengeance du sang, qui consiste à punir le meurtre d'un membre de la famille en tuant le coupable (Nb 35,12.19-27 ; Dt 19,6-12 ; Jos 20,7-9 ; 2 S 14,11) ;

---

and Golden Bells, Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom, (ed. David P. WRIGHT – David Noel FREEDMAN – Avi HURVITZ) (Winona Lake 1995), p. 399-405.

7 Cf., par exemple, STAMM, « גאל » ; RINGGREN, « גָּאַל » ; UNTERMAN, « Social-Legal Origin ».

8 Cf. STAMM, « גאל », c. 384 ; RINGGREN, « גָּאַל », c.885. Pour Unterman, en revanche, c'est le גֹּאֵל הַדָּם de Nb 35 qui est à l'origine de l'application du terme de גֹּאֵל à Dieu. Cf. UNTERMAN, « Social-Legal Origin », p. 402.

9 Les lexicographes distinguent une seconde racine גאל qui signifie, au Poual, « être *rituellement* impur » (Reymond).

10 JOHNSON, « Primary Meaning », p. 71 ; DE VAUX, *Institutions*, T. I, p.40. Pour Johnson, le sens tout à fait premier est « couvrir » et il n'y a qu'une seule racine גאל. Cf. JOHNSON, « Primary Meaning », p. 72-73.

11 Cf. Edward NEUFELD, « Socio-economic Background of *yōbēl* and *š*^{e}*miṭṭā* », *RSO* 33 (1958), p. 76 et HAL.

12 « *To recover* » ; DAUBE, « Law in the Narratives », p. 42 et *Exodus pattern*, p. 29.

13 SNAITH, « Hebrew Root », p. 60.

14 BORD, « Droit de rachat des gages », p. 198 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2189 (« the restoration of the status quo »).

15 Cf. STAMM, *Erlösen*, p. 29-30. Pour Ringgren également, cet aspect de la solidarité clanique apparaît fondamental. Cf. RINGGREN, « גָּאַל », c. 886. D'après Snaith, en revanche, ce qui distingue גאל de פדה c'est l'idée de retour au propriétaire initial. Cf. SNAITH, « Hebrew Root », p. 61.

16 Cf. la recommandation de Ringgren pour qui la recherche d'un sens premier étymologique est ici vouée à l'échec, et mieux vaut s'attacher au sens que l'on peut déduire de l'usage du mot. Cf. RINGGREN, « גָּאַל », c. 885.

17 Cf. RINGGREN, « גָּאַל », c. 886-887.

4. Le rachat d'une offrande faite au Seigneur (bête, maison, champ ou une partie de la dîme : Lv 27,13.15.19.31) ;
5. La compensation d'un dommage, compensation versée non pas à la victime mais à son *gōʾēl* (Nb 5,8). Ringgren observe également que l'usage figuratif du mot *gōʾēl* suggère que le *gōʾēl* pouvait aussi veiller à ce que justice soit faite à son protégé dans un procès (Pr 23,11 ; Jr 50,34 ; Lm 3,58 ; Ps 119,154 ; Jb 19,25).

Il nous faut déjà noter une particularité de l'emploi de la racine גאל en Lv 25 et 27 : alors qu'ailleurs elle est toujours appliquée à un tiers qui intervient pour une personne en difficulté, voire disparue (cas de la vengeance du sang), elle est ici également utilisée à propos de l'intéressé lui-même, qui peut exercer la *geʾullâ* à son profit. Un autre cas de rachat où l'opération est réalisée également au profit de l'intéressé existe dans l'Ancien Testament : le rachat des premiers-nés de l'homme et des animaux impurs[18], mais c'est le verbe פדה et non le verbe גאל qui est alors utilisé. Lv 25 et 27 font donc exception par rapport à l'usage courant de la racine en dehors de l'usage métaphorique[19].

Les deux seuls exemples d'une pratique de la *geʾullâ* se trouvent en Jr 32,6-15 et dans le livre de Ruth, dont c'est l'un des thèmes fondamentaux. Il s'agit, dans les deux cas, du rachat de terrains et non de personnes[20]. En Jr 32,7, la *geʾullâ* est définie comme un droit de rachat (מִשְׁפַּט הַגְּאֻלָּה לִקְנוֹת), et en Jr 32,8, elle est mise en parallèle avec le droit de prendre possession (מִשְׁפַּט הַיְרֻשָּׁה). Quant au livre de Ruth, son genre littéraire particulier rend son interprétation difficile dans le domaine de la loi. Comme l'a bien montré Baruch Levine[21], l'auteur utilise le système de la *geʾullâ* comme un cadre pour l'histoire qu'il raconte, mais avec une souplesse qui fait primer l'intention hagiographique sur la précision juridique. La confrontation de ces textes laisse donc subsister quelques problèmes

---

18 Cf. Ex 13,13.15 ; 34,20 ; Nb 18,15.16.17.

19 Lorsque la racine גאל est appliquée à Dieu, il n'est pas toujours facile de savoir à quel titre le Seigneur intervient : en tant que propriétaire ou en tant que parent des personnes concernées. Cf. DAUBE, « Law in the Narratives », p. 47.

20 Un exemple de rachat de personnes est mentionné en Ne 5,8, mais avec le verbe קנה.

21 Cf. Baruch A. LEVINE, « In Praise of the Israelite *mišpāḥâ* : Legal Themes in the Book of Ruth », *The Quest for the Kingdom of God.* Studies in Honor of George E. Mendenhall (ed. H. B. HUFFMAN *et al.*) (Winona Lake 1983), p. 95-106. Selon Levine, après le décès d'Élimélek et de ses deux fils, le terrain n'aurait pas dû revenir à Noémi mais à l'un des deux *gōʾēl* qui interviennent dans la suite de l'histoire (même remarque de la part de Pedersen. Cf. PEDERSEN, *Israel*, T. I, p. 93). Pour Levine, le processus de l'héritage et celui de la rédemption sont « mutuellement exclusifs » (p. 103). Cette souplesse au service de l'œuvre littéraire ne va cependant pas jusqu'à faire fi de toute crédibilité, ce qui nuirait à cette même oeuvre littéraire (p. 94). Le livre de Ruth n'est donc pas pure fantaisie. Il apporte aussi des informations sur la façon dont la *geʾullâ* était comprise à l'époque de sa rédaction mais ces informations doivent être maniées avec précaution, en tenant compte du genre littéraire de l'œuvre.

d'interprétation. Seule une analyse méticuleuse des versets où apparaît la racine גאל en Lv 25 nous permettra de préciser le sens de cette institution.

2 Dispositions générales concernant la terre (v. 25-28)

L'étape initiale de la déchéance économique d'une famille est la vente partielle du patrimoine familial, qu'il soit foncier (v. 25-28) ou immobilier (v. 29-33). La première partie du v. 25, délimitée par l'*atnaḥ* massorétique, définit la situation, le « cas » étudié[22] : כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָכַר מֵאֲחֻזָּתוֹ. On trouve une clause similaire dans la protase d'une règle de la loi de Eshnunna en Mésopotamie. Au § 39 de cette loi, il est stipulé que « si un homme s'est appauvri et a vendu sa maison », il peut la racheter le jour où l'acquéreur la revendra[23]. Cette clause est essentielle à la loi : il s'agit de protéger une famille qui entre dans la spirale des difficultés financières.

D'après Lv 27,19-21, les dispositions du jubilé ne jouent pas lorsqu'un propriétaire s'est délibérément séparé de son champ. Une mauvaise situation financière est donc, dans la Bible, la seule circonstance qui puisse légitimer la vente de la terre donnée jadis aux ancêtres, comme le montre *a contrario* l'épisode de la vigne de Naboth en 1 R 21[24]. En Lv 27,19, le fait que le propriétaire a commencé par consacrer son champ montre que sa production ne lui était pas absolument nécessaire pour vivre. S'il vend le champ, ce n'est vraisemblablement pas par nécessité et il montre ainsi son désintérêt pour la terre de ses ancêtres[25]. Lors du jubilé, ce champ ne reviendra donc pas à son propriétaire initial, ni à l'acheteur, mais au Seigneur, son propriétaire en dernier ressort, celui à qui la terre appartient (Lv 27,21 ; cf. Lv 25,23). En revanche, si c'est véritablement par contrainte que la vente a eu lieu, alors il s'agit de tout faire pour essayer de rétablir la situation.

Au vu de la forme casuistique des v. 25-28, qui ont trait à la vente d'une propriété héréditaire, on pourrait s'attendre à une clarté qui ne laisserait place à aucune ambiguïté. Les dispositions se déploient en arborescence, dans une logique qui semble parfaite : d'abord le cas où un *gō'ēl* est en

---

22 Dans la première partie du Code de l'Alliance, quand des phrases sont introduites par כִּי et וְכִי, l'*atnaḥ* délimite toujours l'exposé du cas, sauf si celui-ci prend tout le verset (cf. Ex 21,18.33). Même lorsque le verset est déséquilibré, la deuxième partie étant nettement plus courte que la première, les massorètes restent fidèles à la logique du texte. Cf. Ex 21,20 ; 22,5.

23 Cf. Reuven YARON, *The Laws of Eshnunna*. Second Revised Edition (Jerusalem 1988 ; 1re 1969), p. 67.

24 Cf. Raymond WESTBROOK, « Redemption of Land », *Israël Law Review* 6/3 (1971), p. 368.

25 Wright évoque le silence des textes et de l'archéologie sur les ventes de terre délibérées, sans contrainte. Cf. Christopher J. H. WRIGHT, *God's People in God's Land*. Family, Land, and Property in the Old Testament (Grand Rapids – Exeter 1990), p. 56-57. De même, MEYERS, « Family », p. 20. Il faut cependant interpréter avec prudence ce silence. Entre les cités mésopotamiennes, avec une administration et des archives, et les petits royaumes d'Israël et de Juda, la différence est considérable. De plus, les tablettes d'argile se conservent plus facilement que le papyrus. D'un côté, on travaille sur une masse de documents considérable, et de l'autre sur une quantité infime. Par ailleurs Lv 27,20 semble bien être une allusion à ce genre de vente, désapprouvé par la loi.

mesure d'intervenir (v. 25). Puis le cas où il n'y a pas de *gō'ēl*, qui se ramifie en deux possibilités : soit le vendeur acquiert la capacité financière de racheter sa propriété[26], et il en a dans ce cas la capacité juridique même si l'acheteur ne prend pas l'initiative de vendre de lui-même (v. 26-27)[27] ; soit il n'acquiert pas cette capacité financière, et il ne lui reste plus qu'à attendre l'année jubilaire pour retrouver sa terre, conformément aux versets qui précèdent (v. 10.13).

Cependant, l'ensemble est plus confus qu'il ne paraît[28]. Plusieurs difficultés surgissent à la lecture de ces versets, dont la principale est due à la concision du v. 25 : en quoi consiste précisément l'intervention du *gō'ēl* ? S'agit-il, pour lui, d'un simple droit de préemption ou d'une possibilité de rachat qui demeure une fois la vente réalisée[29] ? D'autre part, qui bénéficie de l'opération de *g^e'ullâ* ? Est-ce le *gō'ēl* lui-même ou le vendeur, qui retrouverait immédiatement la propriété mise en vente ? On peut aussi se demander qui « sort » (יצא) au moment du jubilé : la terre ou son propriétaire ? Analysons ces difficultés une à une. Certaines réponses ne viendront qu'au fil de cette étude verset par verset. Nous consacrerons également un développement à une variante bien attestée de la Septante, au v. 28, qui fait l'objet de choix différents de la part des éditeurs modernes. Il nous semble qu'elle témoigne d'une interprétation ancienne de la loi et mérite qu'on s'y attarde quelque peu.

2.1 Droit de préemption et droit de rachat perpétuel

S'il est manifeste, d'après les v. 26-27, que la *g^e'ullâ* n'est pas limitée dans le temps pour le vendeur, il n'en va pas de même pour le *gō'ēl*. L'enchaînement des verbes dans le v. 25 suggère, au contraire, que le *gō'ēl* intervient tout de suite, comme dans les deux cas de *g^e'ullâ* que nous trouvons rapportés en Jr 32 et en Rt 4. En Jr 32,6-15, la *g^e'ullâ* apparaît nettement comme un droit de préemption du *gō'ēl* sur l'achat du terrain mis

---

26 D'après l'expression מֵאֲחֻזָּתוֹ du verset 25, où le מ initial a un sens partitif, il faut comprendre que ce n'est pas toute la propriété qui est vendue, mais seulement une partie. Cela laisse ouverte la possibilité pour la famille de se rétablir au niveau financier (cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 326), même si la vente d'une partie des capacités de production augure mal de ce rétablissement.

27 Contrairement à la loi de Eshnunna évoquée ci-dessus, p. 189.

28 Cf. NEUFELD, « Socio-economic Background », p. 76. Wright attribue cette confusion à la combinaison de dispositions ayant des objectifs différents : celles concernant le jubilé, visant la protection du patrimoine individuel, et celles ayant trait à la rédemption, cherchant à préserver la terre attribuée au clan. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 120-121. On retrouve là les arguments, déjà cités, de ceux qui supposent une indépendance originelle entre l'année sabbatique et le jubilé d'une part, et la *g^e'ullâ* telle qu'elle apparaît en Lv 25 d'autre part. Cf. note 90, p. 17. Cette explication ne nous semble pas devoir s'imposer, comme nous le verrons dans la suite de la discussion.

29 Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 438.

en vente[30], sans doute pour sauvegarder le patrimoine du clan. En revanche, les auteurs sont partagés sur le fait de savoir si, en Rt 4,3, Noémi veut vendre (cf. la traduction de la TOB par exemple) ou a déjà vendu. Un éclaircissement sur ce point peut aider à la compréhension de la *g^e'ullâ* en Lv 25[31].

2.1.1 La g^e'ullâ en Rt 4

Rt 4 représente une difficulté réelle en raison du genre littéraire du livre de Ruth, un récit qui ne prétend pas à la précision d'une loi. Pour Westbrook, la vente qui fait l'objet d'une *g^e'ullâ* en Rt 4 a eu lieu avant l'émigration de la famille au pays de Moab[32]. Selon lui, Élimélek, le véritable propriétaire (car une femme ne peut hériter de son mari[33]), s'est séparé de sa terre plusieurs années auparavant, mais la vente est attribuée à Noémi pour les besoins du récit[34]. Outre le fait, invoqué par Westbrook, qu'une veuve propriétaire serait un fait exceptionnel[35], il semble aussi anormal que Noémi, qui souligne elle-même sa propre détresse (Rt 1,20-21), dispose encore d'un terrain[36]. Selon cet auteur, Booz est incité à exercer son droit de *g^e'ullâ a posteriori* (ce qu'il n'avait pas fait jusqu'ici) afin de rétablir le fils de Ruth dans la propriété de ses ancêtres : *g^e'ullâ* et lévirat sont ici intrinsèquement liés par le souci de la pérennité d'une famille. L'élément nouveau qui décide Booz est la possibilité d'une descendance pour Élimélek à travers l'apparition de Ruth[37]. On peut cependant objecter le sens obvie du texte qui fait véritablement de Noémi la vendeuse du terrain[38]. Pourquoi faudrait-il attribuer à la veuve la vente réalisée par son mari ? Si le terrain avait été vendu plusieurs années auparavant, ce n'est pas à Noémi qu'il devrait être racheté, mais à l'acheteur qui se trouverait actuellement en possession de la propriété. Or, aucune tierce personne n'est mentionnée dans la transaction qui a lieu en présence des anciens en Rt 4 : c'est « de la main de Noémi » que le *gō'ēl* est censé racheter (Rt 4,5)[39]. Westbrook est conscient du problème : « One way or the

---

30 Cf. WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 368.

31 Pour une analyse détaillée de la *g^e'ullâ* dans le livre de Ruth, cf. LEGGETT, *The Levirate*, notamment p. 209-222 et, plus récemment, FECHTER, *Die Familie*, p. 265-275.

32 C'est également l'opinion de Wright. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 122.

33 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 91 ; PEDERSEN, *Israel*, T. I, p. 92.

34 Cf. WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 374.

35 Il est vrai que la veuve n'est pas mentionnée dans les héritiers virtuels en Nb 27,8-11.

36 Cf. WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 373 ; LEGGETT, *The Levirate*, p. 219.

37 Cf. WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 372 et 374.

38 Personne, dans le récit, ne lui conteste ce droit de propriété. Cf. LEGGETT, *The Levirate*, p. 218.

39 Cf. LEGGETT, *The Levirate*, p. 221.

other, the land is no longer in the family. It is now to be bought back from the original purchaser »[40]. Il s'en tire par une interprétation de l'expression « acquérir de la main de Noémi » (Rt 4,5) difficilement justifiable : « i.e., by taking advantage of the right of redemption that kinship to Naomi gives, rather than by an ordinary purchase » [41]. Invraisemblance pour invraisemblance, celle qui consiste à faire de Noémi la protagoniste actuelle de l'opération, comme le suggère le texte[42], vaut bien celle qui revient à attribuer à Noémi une vente passée réalisée par Élimélek.

Il faut d'abord remarquer que Nb 27,1-11 donne la possibilité à des femmes d'hériter non pas de leur mari mais de leur père, même si c'est seulement dans le cas où celui-ci n'aurait pas eu de fils. La réponse de Léa et de Rachel à Jacob en Gn 31,14 laisse supposer qu'elles ont normalement une part dans l'héritage de leur père[43]. L'allusion aux fils aussi bien en Nb 27,4 qu'en Gn 31,16 suggère que l'héritage ancestral va se transmettre aux héritiers masculins de la génération suivante, mais en passant par les femmes de la génération qui n'a pas donné d'héritier masculin. Nb 27,4 d'ailleurs évoque le devoir de préserver le « nom », ce qui est proche de la préoccupation du livre de Ruth, avec le devoir du *gōʾēl*, rappelé en Rt 4,5 « relever le nom du défunt sur son patrimoine ». La même logique pourrait s'appliquer ici : à travers la veuve, l'héritage va passer à celui qui va « relever le nom » d'Élimélek.
D'autre part, remarque Leggett, des textes extra-bibliques témoignent de la possibilité pour un mari de donner de la terre en cadeau à sa femme[44]. Plus probant encore, il y a deux cas de veuves propriétaires dans l'Ancien Testament, provenant de deux livres très différents : en 2 R 8,1-6, la veuve envoyée par Élisée au pays des Philistins revient après sept ans et revendique son champs et sa maison ; en Jdt 8,7, Judith est décrite comme l'héritière de son mari défunt. Enfin, les *papyri* de la colonie juive d'Éléphantine offrent un contrat du début du 5ème s. av. J.-C., conclu entre des femmes à propos de propriétés foncières, et un contrat postérieur d'un demi-siècle environ montrant une veuve effectuant une donation à l'occasion du mariage de sa fille[45]. Un contrat de mariage de cette même colonie évoque

---

40 WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 374.

41 WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 375. Pour lui, la transaction qui a lieu en Rt 4 n'est pas une vente mais une simple cession de droits de l'un des rédempteurs à celui qui lui est le plus proche dans la ligne de descendance (p. 374). Cela fait beaucoup de suppositions, dont on peut se demander si elles ne compliquent pas plus qu'elles n'expliquent le texte.

42 A noter : l'hypothèse de de Vaux selon laquelle la terre est supposée appartenir encore aux fils d'Élimélek (cf. Rt 4,9). Noémi n'agirait pas pour-elle même mais se poserait en « gardienne de leurs droits ». De Vaux reconnaît cependant que ce cas reste difficile à expliquer. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 91.

43 Mais peut-être est-ce une allusion à la dot (cf. note *i* de la TOB, p. 99). Les filles de Job reçoivent, avec leurs frères, une part de l'héritage de leur père en Jb 42,15, mais Job n'appartient pas au peuple d'Israël.

44 Cf. LEGGETT, *The Levirate*, p. 227-218.

45 Cf. Pierre GRELOT, *Documents araméens d'Égypte*. Introduction, traduction et annotation (LAPO 5 ; Paris 1972), nos 2, p. 75-78 et 5, p. 84-86. Ces documents correspondent respectivement aux nos 1 et 18 dans l'édition de Cowley (A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century, edited with translation and notes* [Oxford 1923]).

clairement le droit d'héritage de la femme au cas où elle deviendrait veuve sans enfant[46]. L'éloge de la femme de valeur, à la fin du livre des Proverbes (un texte difficile à dater), montre d'ailleurs la femme d'un notable qui s'empare d'un champ et qui, grâce au « fruit de ses mains », plante une vigne (Pr 31,16).

Comme l'a bien relevé Levine, cité plus haut[47], le livre de Ruth est une construction littéraire mais la situation de base n'est peut-être pas si éloignée de la réalité[48] et n'est pas sans valeur pour l'interprétation de la *g^{e}'ullâ*[49]. Celle-ci, en Rt 4 comme en Jr 32, apparaît bien comme un droit de préemption exercé par le *gō'ēl* au moment de la vente[50], et c'est à cette lumière qu'il faut considérer Lv 25,25[51].

2.1.2 *Préemption et rachat : les droits du gō'ēl et ceux du propriétaire initial*

Conformément à Jr 32 et à Rt 4, Lv 25,25 ne mentionne que deux protagonistes : le vendeur et le *gō'ēl*. Il n'est pas fait allusion à un acheteur éventuel qui serait déjà en possession du terrain, comme ce sera le cas au v. 27. Il s'agit donc bien du droit de préemption classique, c'est-à-dire d'une priorité accordée au *gō'ēl* sur tout autre acheteur.

Le *gō'ēl* est défini comme un proche (הַקָּרֹב אֵלָיו[52]) de celui qui est obligé de vendre son bien à la suite d'un affaiblissement de sa situation économique. Cela peut apparaître comme une précision superflue car le *gō'ēl* est par définition un membre de la famille. Cela ressort notamment de la réflexion de Noémi à Ruth, à propos de Booz : « cet homme nous est proche, c'est un de nos racheteurs (קָרוֹב לָנוּ הָאִישׁ מִגֹּאֲלֵנוּ הוּא) »[53]. Sans doute l'ajout de הַקָּרֹב אֵלָיו est-il alors une allusion à la priorité donnée au *gō'ēl* le plus proche pour le droit de rachat, comme cela apparaît dans le livre de Ruth, où Booz

46 Cf. GRELOT, *Documents*, p. 192-197, n° 38 (n° 15 de l'édition COWLEY), en particulier p. 195 : « que demain ou un autre jour *'esḥôr* meure et n'aie pas d'enfant, mâle ni femelle, de *mipṭaḥyah* sa femme, *mipṭaḥyah* aura droit sur la maison de *'esḥôr*, ses biens et possessions et tout ce qui est à lui sur la face de la terre entière. »

47 Voir n. 21, p. 188.

48 Pour Leggett, la complexité même de la situation plaide plutôt en faveur d'une base réelle au récit. Cf. LEGGETT, *The Levirate*, p. 218.

49 Cf. note 21, p. 188. Westbrook relève également le caractère littéraire du livre de Ruth qui est « un récit et non un traité de lois » (WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 373).

50 Cf. LEGGETT, *The Levirate*, p. 89 et 220-221.

51 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 255.

52 La même expression désigne le proche parent en Lv 21,2 et Nb 27,11. Il est difficile, dès lors, de rattacher אֵלָיו au verbe וּבָא comme le font Buhl (cité dans LEGGETT, *The Levirate*, p. 90) ou de Vaux (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 255). Cf., sur ce point, LEGGETT, *The Levirate*, p. 91.

53 Cf. également 1 R 16,11 et Ez 11,15. Lv 25,49 confirme ces données, même si le mot *gō'ēl* n'y figure pas. De même que 2 S 14,11 pour le « *gō'ēl* du sang » défini en Nb 35,12.

rappelle cette priorité[54]. Le sens ne serait donc pas « le *gōʾēl*, un proche », mais « le *gōʾēl* qui est proche » dans le sens de « le plus proche »[55].
La difficulté réside ici dans le fait de savoir si, après ce droit de préemption, un droit de rachat subsiste pour le *gōʾēl*, comme l'affirme, par exemple, Chirichigno[56]. Il est significatif que Chirichigno regroupe ici les v. 25-26 pour appuyer son affirmation. Or la syntaxe nous invite plutôt à dissocier les v. 25 et 26 et à regrouper les v. 26 et 27. Les séparateurs sont, en effet, clairement apparents à travers les introductions en langage casuistique qui distinguent des situations différentes : כִּי (v. 25), וְאִישׁ כִּי לֹא (v. 26) et וְאִם (v. 28). En outre, on ne peut attribuer le mode de calcul du v. 27 à la fois au rachat par le propriétaire initial et à l'intervention du *gōʾēl* qui fait l'objet du v. 25 : d'une part, c'est le même sujet, au v. 27, qui rembourse le surplus et qui « rentre dans sa propriété », ce qui exclue le *gōʾēl* ; d'autre part, le v. 28 se situe manifestement dans le cas du vendeur qui n'a pas de *gōʾēl* (introduit au v. 26), dont il décrit l'alternative[57].

La LXX a d'ailleurs compris les v. 26-27 comme traitant d'un cas différent de celui du v. 25 puisque, à la différence de la tradition massorétique, elle fait entrer la mention du *gōʾēl* (située après l'*atnaḥ* dans le TM) dans la protase du v. 25, l'apodose ne comportant que l'opération de la *gᵉʾullâ* elle-même. C'est ainsi que l'interprète Wevers, qui s'appuie sur le fait que ἔλθῃ est au mode subjonctif, comme les deux verbes précédents, alors que λυτρώσεται est au futur de l'indicatif[58]. En revanche, il est difficile d'attribuer une nuance adversative à la particule δὲ au v. 25 (26 ?) comme le fait Wevers[59], si l'on considère l'introduction des v. 35.39 et 47 où cette nuance n'a pas de raison d'être. Une variante supportée par le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus* fait du second verbe du v. 25 un futur (ἀποδώσεται) et non un subjonctif. Il faudrait alors comprendre une succession de deux séquences protase/apodose au v. 25, avec un ἐὰν sous-entendu. Cependant, cette variante a contre elle l'emploi systématique de ἐὰν pour marquer le commencement de la protase en Lv 25. Par ailleurs, en Ex 21, lorsque deux protases sont coordonnées et que le כִּי initial est sous-entendu dans la seconde, le grec ajoute ἐὰν pour plus de clarté (Ex 21,31.36). De même, en Lv 25,49, la LXX introduit un ἐὰν là où l'hébreu se contente de la conjonction אוֹ. Il est donc préférable de suivre Wevers ici et

---

[54] « Il y a un *gōʾēl* plus proche que moi » (יֵשׁ גֹּאֵל קָרוֹב מִמֶּנִּי) (Rt 3,12).

[55] Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 164 : « *der nächste Löser* ».

[56] Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 324 : « The seller or one of the seller's relatives has the right of redemption over the property at any time during the period of the 'lease' (vv. 25-26) ». Pour Rudolph, l'exercice du droit de préemption était l'issue normale, mais au cas où il n'y aurait pas eu de *gōʾēl* susceptible d'exercer ce droit sur le moment, un rachat ultérieur ne devait pas être exclu. Cf. Wilhelm RUDOLPH, *das Buch Ruth – das Hohelied – die Klagelieder* (KAT 17 ; Gütersloh 1962), p. 63-64.

[57] Cf. le parallèle : וְהִשִּׂיגָה יָדוֹ וּמָצָא כְּדֵי גְאֻלָּתוֹ (v. 26) et לֹא־מָצְאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ (v. 28).

[58] Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 415.

[59] Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 416.

d'adopter la leçon ἀποδῶται. Dans un cas comme dans l'autre, de toute façon, la mention du *gō'ēl* est à situer dans une protase.

La cohérence de l'ensemble exige, par conséquent, que le v. 27 se situe dans le cas de figure d'une carence de *gō'ēl*[60]. Le calcul du prix de rachat n'est donc mentionné par la loi que dans le cas précis d'un vendeur privé de *gō'ēl*, dont le rétablissement financier permet de rembourser l'acheteur. Le facteur temps, qui est minutieusement pris en compte dans les transactions décrites aux v. 14-16.27 et 50-52, n'intervient pas en revanche au v. 25 : le cas d'un rachat par le *gō'ēl* après la vente n'est pas envisagé.
Il s'agit donc, en Lv 25,25, d'un rachat immédiat, et non différé, soit l'exercice d'un simple droit de préemption. Le prix de l'opération doit être le prix de vente initial proposé par le vendeur. En revanche, le prix de rachat par le propriétaire initial est proportionnel au temps qu'il reste jusqu'au jubilé, en conformité avec les règles des v. 14-16. Dès lors, le prix de rachat diminue au fil du temps, et l'on peut supposer que le propriétaire initial, s'il n'a pas continué à vendre sa terre, pourra racheter la parcelle vendue avant le jubilé.
Le terme הָעֹדֵף (le surplus) s'explique très bien si l'on applique les règles définies pour les transactions aux versets 14-16 : ce n'est pas le fonds qui est vendu, mais l'usufruit de la terre, le nombre de récoltes possibles jusqu'au jubilé. Si la terre est rachetée avant le jubilé, l'acheteur a payé trop cher, d'après un nombre de récoltes qu'il n'a pas pu encore engranger. Il faut donc lui rembourser ce « surplus »[61].
Le fait qu'un calcul du prix intervienne au v. 27 donne du poids à l'argument « *e silentio* » en faveur de l'interprétation de la *g*^{e}*'ullâ* au v. 25 comme étant le simple exercice d'un droit de préemption. La loi restreint le droit à la rédemption au seul cas où le propriétaire initial n'a pas eu de *gō'ēl* au moment de la vente mais, comme l'a bien relevé Sara Japhet, elle affirme

---

60 L'absence de *gō'ēl* est une carence effective, ce qui ne signifie par forcément une absence de *gō'ēl* potentiel : il se peut que la personne disposant du droit de préemption existe mais qu'elle ne soit pas en mesure de l'exercer (par manque de fonds par exemple), ou qu'elle ne souhaite pas l'exercer, comme c'est le cas en Rt 4,6. Cf. LEGGETT, *The Levirate*, p. 87.

61 Cf., par exemple, KEIL, *Leviticus*, p. 164-165 ; KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 612, qui signale la même façon de procéder en Lv 27,18 pour le calcul de la valeur d'un champ consacré au Seigneur. – Westbrook ne semble pas avoir pris garde aux dispositions des v. 14-16 lorsqu'il affirme que l'objectif de Lv 25,25 est de permettre à un propriétaire obligé, pour cause de difficultés financières, de vendre un terrain de famille en dessous du prix normal, de le racheter à ce même prix. Cf. Raymond WESTBROOK, « The price factor in the Redemption of Land », *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTS 113 ; Sheffield 1991), p. 101. Les conditions très précises fixées pour le calcul du prix de vente en Lv 25,14-16 visent précisément à empêcher un acheteur de profiter de la position d'infériorité d'un fermier en détresse économique. Mais Westbrook les ignore manifestement quand il affirme : « it is not explained what price is used as the basis for calculating the balance payable » (ibid., p. 91). – Lorsqu'il affirme que le v. 27 évoque la *g*^{e}*'ullâ* sans aucun rapport avec le jubilé, Cardellini ne voit pas que le jubilé est supposé par l'utilisation de ce terme עֹדֵף. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 298.

que ce droit n'est pas limité dans le temps (v. 26-27)[62]. Si la loi fait cette précision, c'est qu'elle est nécessaire. Or elle n'est pas nécessaire si la *g^e'ullâ* est habituellement comprise comme un droit de rachat perpétuel après la vente. Par contre, si la *g^e'ullâ* n'évoque normalement qu'un droit de préemption pour le *gō'ēl* (ce qui apparaît en Jr 32 et Rt 4), il faut préciser qu'il en va autrement lorsqu'elle est étendue au propriétaire initial de la terre, dont les prérogatives subsistent *après* la réalisation de la vente si le *gō'ēl* n'est pas intervenu[63].

Un indice de ce sens premier de גאל comme étant l'exercice d'un droit de préemption réside dans l'emploi qui en est fait, au sens figuré, en Ps 103,4. YHWH y « rachète » la vie de son fidèle « à la fosse » : la mort, représentée par la fosse, semble avoir déjà acheté cette vie humaine. Le contrat est conclu, mais avant qu'elle n'entre en possession de son bien, le Seigneur intervient, et le lui rachète[64]. S'il s'agissait d'un rachat *a posteriori*, il ne pourrait s'agir que d'une résurrection. Mais il ressort de ce texte que le Seigneur est justement intervenu avant que la fosse ne se referme de façon définitive. L'usage de גאל en Os 13,14 va également dans ce sens[65]. L'on comprend alors que le Seigneur soit perçu comme un *gō'ēl* qui intervient *in extremis* et sauve la situation.

2.2 *Qui bénéficie de la g^e'ullâ lorsque le gō'ēl intervient ?*

Lorsque c'est le propriétaire initial qui, n'ayant pas de *gō'ēl*, finit par trouver la somme suffisante au rachat, il est bien précisé qu'il « retourne dans sa propriété » dès qu'il a remboursé le prix actuel de la terre, compte tenu des années restant jusqu'au jubilé (v. 26-27). De façon surprenante, cependant, rien n'est dit, au v. 25, de ce que devient le terrain après l'intervention du *gō'ēl*. Sur la question du bénéficiaire de la *g^e'ullâ*, les auteurs sont divisés. En sont-ils réduits, comme le fait Milgrom, à poser un « postulat »[66] ? La loi se préoccupe surtout ici d'affirmer le droit d'intervenir pour le *gō'ēl* mais sans expliciter outre mesure. D'où l'incertitude. Pour certains, il s'agit d'un

---

62 Cf. JAPHET, « The Relationship », p. 79, n. 43.

63 Se fondant sur le fait que Rt 4, à son avis, se réfère à un rachat après la réalisation de la vente et non à un droit de préemption, Wright estime que Lv 25,25 peut être interprété aussi bien dans le sens de la rédemption que de la préemption : la loi autoriserait les deux. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 122. En fait, la loi n'autorise la rédemption de la terre qu'en faveur du propriétaire initial.

64 Lv 25,29 suggère qu'il existait un délai entre la réalisation d'une transaction et son effet juridique, délai que le *gō'ēl* pouvait mettre à profit pour se manifester.

65 Dans ce verset, גאל et פדה sont utilisés en parallèle. Mais גאל est utilisé à propos de la mort, et peut s'entendre d'un droit de préemption, alors que פדה est utilisé en lien avec le *shéol*, ce qui ne peut s'entendre que d'un rachat.

66 Cf. Jacob MILGROM, « The Land Redeemer and the Jubilee », *Fortunate the Eyes that See*, Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday (ed. Astrid B. BECK et al.) (Grand Rapids – Cambridge 1995), p. 66.

rachat en faveur non pas du *gō'ēl*, mais du vendeur initial, qui récupère son bien sans délai[67]. Pour d'autres, le *gō'ēl* garde la terre jusqu'au jubilé[68].

2.2.1 Le propriétaire initial ou le gō'ēl ?

En faveur de la première thèse, on peut observer qu'un rachat sans restitution immédiate ne change rien à la situation du propriétaire, mais seulement à celle du clan, qui évite ainsi qu'une terre lui échappe pendant un temps déterminé. A la limite, le propriétaire n'aurait pas intérêt à avoir un *gō'ēl*, car il perdrait alors toute possibilité de rachat pour lui-même avant le jubilé, à moins de supposer un droit de rachat, non mentionné, du propriétaire sur son propre *gō'ēl*. Au v. 27 le rachat par le vendeur, après la transaction, apparaît bien comme une anticipation du jubilé, puisque la conclusion de l'opération aboutit pour lui au « retour dans sa propriété », qui est l'un des traits caractéristiques de l'année jubilaire[69]. Ne serait-il pas logique que l'opération mentionnée au v. 25 aboutisse au même résultat[70] ? Pourtant, deux cas de *g*ᵉ*'ullâ* concernant la terre nous sont présentés dans la Bible, nous venons de le voir : le rachat du champ d'Hanaméel par Jérémie en Jr 32,6-15, et le rachat du champ de Noémi par Booz en Rt 4. Or, aucun de ces deux textes n'étaye cette première hypothèse, au contraire.

Dans le livre de Jérémie, il n'est pas fait d'allusion à un retour de la terre au premier propriétaire[71]. Le geste de Jérémie n'aurait d'ailleurs pas le sens prophétique qu'il lui attribue (Jr 32,15) s'il devait rendre immédiatement le champ à son oncle. Il est également significatif que le premier *gō'ēl*, en Rt 4,4, voit quelque intérêt à l'opération qui lui est proposée, et n'y renonce au profit de Booz que parce que celui-ci a révélé l'existence de Ruth et lié l'obligation du lévirat au droit de rachat (Rt 4,5-6)[72]. Quant à Booz, rien n'indique qu'il rende le terrain à Noémi, bien au contraire (Rt 4,9). On ne comprendrait pas, d'ailleurs, l'avantage que pourrait avoir le *gō'ēl* à racheter s'il s'agissait simplement pour lui d'avoir l'honneur d'avancer des fonds à

---

67 Cf. notamment KEIL, *Leviticus*, p. 164 ; NOTH, *Leviticus*, p. 165-166 ; LEGGETT, *The Levirate*, p. 95 ; Baruch A. LEVINE, « In Praise... », p. 101 et id., *Leviticus* (JPS Torah Commentary) (Philadelphia 1989), p. 175.

68 HOFFMANN, *Leviticus*, p. 338 ; PEDERSEN, *Israel*, T. I, p.84 ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 325 ; MILGROM, « Land Redeemer », p. 66. Selon Hartley (HARTLEY, *Leviticus*, p. 438), cette opinion serait minoritaire mais il semble bien qu'elle ait la faveur des auteurs les plus récents. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 120, n. 1. Wright se range lui-même à cette opinion (ibid., p. 122).

69 Comparer la fin du v. 27 : וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ avec les v. 10.13.

70 L'argument de la logique du texte est l'argument principal des partisans d'un retour immédiat du vendeur dans sa propriété. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 120 et n. 1.

71 Ni dans le présent, ni dans le futur. Cependant, comme le fait remarquer Milgrom à juste titre, Jérémie et le livre de Ruth ne semblent pas connaître l'institution du jubilé. Or, les deux institutions sont profondément liées en Lv 25, comme nous le verrons. Cf. MILGROM, « Land Redeemer », p. 67.

72 Il est donc bien guidé par un intérêt personnel.

« son frère » appauvri, sans contrepartie[73]. Il faudrait alors supposer qu'une obligation morale pèse sur les proches du vendeur[74]. Cela n'est pas impossible mais le texte de Jr 32 ne mentionne pas un tel devoir, pas plus que le livre de Ruth.

Il semble donc, aussi bien dans Jr que dans Rt, que le *gō'ēl* acquiert le champ pour lui-même[75]. Tout porte à croire, par ailleurs, que le droit de rachat du propriétaire sur son propre terrain n'existe que si ce terrain est encore aux mains d'un acheteur étranger au clan familial[76]. Lorsque le *gō'ēl*, un proche du vendeur, a exercé son droit de préemption, plus rien n'est dit du droit éventuel du vendeur à racheter et l'un des objectifs de la loi semble donc être atteint (v. 25). Ce droit est explicite, en revanche, dans le cas de la vente sans que le *gō'ēl* soit intervenu (v. 26-27). La loi reconnaît manifestement une différence entre le rachat par un membre du clan et l'achat par une personne extérieure au clan. Cette exception en faveur du *gō'ēl* peut paraître étonnante si l'on considère que l'un des buts du jubilé est clairement la protection du patrimoine individuel (cf. notamment les v. 10 et 13 qui évoquent « un homme » et sa propriété)[77].

2.2.2 *Droit de préemption et solidarité dans le clan*

Pourquoi, alors, avoir tenu à conserver ce droit réservé au *gō'ēl* et qui semble privilégier le clan aux dépens de la famille ? On peut penser que le législateur n'a pas voulu mettre en péril l'institution ancienne de la *g^e'ullâ* qui permettait effectivement au clan de garder un certain contrôle sur les

---

73 Cela reviendrait en fait au cas exposé en Lv 25,35-38 : un prêt sans intérêt, voire un don pur et simple, comme le font remarquer nombre d'auteurs. Cf., par exemple, WRIGHT, *God's People*, p. 122.

74 Neufeld évoque un « devoir social » de rédemption, qui ne serait pas un devoir légal (« the social - not legal -duty which rested upon his kinsmen to redeem... ») et dont on trouve la trace dans les civilisations voisines d'Israël. Cf. Edward NEUFELD, « *Ius Redemptionis* in Ancient Hebrew Law », *RIDA* 8 (1961), p. 32. Cf. également STAMM, *Erlösen*, p. 27-28. Pour Levine la loi suppose implicitement que le droit de rédemption est aussi une obligation (LEVINE, *Leviticus*, p. 176). Cela peut se défendre à la lumière des v. 35-38 : la rédemption serait une avance de fonds à titre gratuit. Mais dans ce cas, ces versets feraient d'une certaine manière double emploi avec le v. 25.

75 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 255. Cela serait cohérent avec un principe juridique répandu dans les systèmes juridiques de l'Antiquité, auquel fait allusion Yaron : « the ownership in property acquired with a third person's money vests in that third person, not in the acutal buyer ». Cf. YARON, *Laws of Eshnunna*, p. 233. Pour Daube, dans l'état actuel de la législation de l'Ancien Testament, le *gō'ēl* intervient en faveur du propriétaire de la terre ou en faveur de l'esclave, mais dans un état antérieur de la loi, il intervenait pour son propre compte. Cf. DAUBE, « Law in the Narratives », p. 51. Daube donne comme argument à l'appui de cette dernière suggestion l'épisode de Jr 32 mais pourquoi cet argument ne serait-il pas aussi valable pour l'état actuel de la loi ?

76 Cf. Sara JAPHET, « The Relationship », p. 79.

77 Contrairement à ce que pense Japhet, pour qui l'objectif de la loi est la protection non pas du patrimoine individuel (celui de la famille nucléaire) mais de celui du clan, la loi atteignant son but lorsque la terre n'est pas vendue à l'extérieur du clan. Cf. JAPHET, « The Relationship », p. 79.

terres qui lui revenaient. Or, pour garder à l'opération de préemption un certain attrait pour le *gō'ēl*, il fallait que celui-ci ait la garantie de pouvoir jouir de la terre jusqu'au jubilé, sans craindre un rachat par le vendeur lui-même[78]. Mais il y allait peut-être aussi de l'intérêt du frère appauvri lui-même. En élargissant notre réflexion au-delà du texte proprement dit de Lv 25, nous proposons ici une solution dans cette ligne.

L'avantage accordé au clan avait vraisemblablement pour contrepartie un devoir de solidarité à l'égard de la famille en difficulté, comme le montre le livre de Ruth. Dans ce cas précis, s'il semble bien qu'aucune obligation ne pèse sur le *gō'ēl* pour racheter, en revanche Booz souligne le devoir, une fois le champ acquis, de « relever le nom du défunt sur son patrimoine » (Rt 4,5). Il s'agit d'un devoir conditionnel (בְּיוֹם־קְנוֹתְךָ הַשָּׂדֶה) lié à l'exercice du droit de *g*ᵉ*'ullâ*, auquel le premier *gō'ēl* se soustrait justement en refusant d'exercer son droit de préemption. Nous savons par ailleurs que le soutien du pauvre est une obligation morale et religieuse pour tout Israélite. Ce qui lui est demandé, c'est non seulement la justice[79], mais aussi la générosité[80]. Ce devoir porte en premier lieu sur les membres du clan.

En rachetant sa terre, le *gō'ēl* était probablement moralement obligé de soutenir le chef de famille, soit en l'engageant comme ouvrier sur cette terre[81], soit en le soutenant financièrement en profitant des revenus de cette terre. Le rachat par un membre proche de la famille avait alors des avantages non négligeables pour le propriétaire en difficulté, qui compensaient l'absence de droit de rachat après la vente. Si l'objectif du jubilé est, à n'en pas douter, la protection du patrimoine individuel, objectif réalisé quoiqu'il arrive lors de la proclamation de l'année sainte, l'objectif de la *g*ᵉ*'ullâ*/préemption par le *gō'ēl* est alors, pendant la période intermédiaire, de donner à la solidarité familiale la possibilité de s'exercer. Cette institution très ancienne permet ainsi de garder un lien entre la terre et la famille qu'elle doit nourrir, même si ce lien, du fait des circonstances, est quelque peu distendu et passe désormais par un tiers dont l'assise économique est plus solide : le *gō'ēl*.

---

78 Ceci est relevé par MILGROM, *Leviticus*, p. 2195.

79 Dans le paiement du salaire par exemple. Cf. Lv 19,13 ; Dt 24,14-15.

80 Cf. surtout Jb 31,16-20 pour l'idéal du juste mais aussi les diverses recommandations des codes de lois : Ex 22,21-26 ; 23,11 ; Lv 19,9-10 ; Dt 24,19-22.

81 Ce qui était relativement facile étant donné la proximité géographique des membres du clan qui devaient habiter dans le même hameau, au moins dans les premiers temps. Cf. MEYERS, « The Family », p. 11-13 et 36-38. Pour Meyers, le terme *mišpāḥâ* désigne les habitants d'un même hameau (p. 13).

2.3 *Qui « sort » lors du jubilé ?*

Le verbe יצא est utilisé à plusieurs reprises dans la section 23-34 qui traite de la *g^{e}'ullâ* de la terre (ou plus largement des biens fonciers et immobiliers). Dans les sections suivantes (v. 35-55) son emploi concerne sans ambiguïté des personnes. Utilisé au hifil à trois reprises dans un rappel de la sortie d'Égypte (v. 38.42.55), il a pour sujet le Seigneur et pour objet le peuple d'Israël. Au qal accompli inverti, il revient deux fois, avec pour sujet un Israélite vendu soit à l'un de ses frères (v. 41), soit à un étranger au peuple d'Israël (v. 54). Il désigne alors la « sortie » ou libération au moment du jubilé. Dans notre section en revanche, les traducteurs hésitent quant au sujet du verbe יצא, présent aux v. 28.30.31.33.

Selon l'opinion la plus répandue, le sujet de יצא, dès le v. 28, est le bien vendu[82]. Néanmoins, étant donné la construction de la phrase, il peut s'agir aussi soit de la personne du vendeur, soit de celle de l'acheteur[83]. Cette dernière solution, bien que largement minoritaire, a cependant eu la faveur de quelques traducteurs modernes[84]. Elle peut se défendre aussi bien au plan du sens qu'au plan de la syntaxe, pour les v. 28.30 et 31 considérés individuellement : lors du jubilé, l'acheteur doit (ou au contraire ne doit pas) « sortir » de la propriété qu'il occupe, afin que le vendeur puisse y retourner[85]. Le v. 33, en revanche, pose un problème. Cortese se range à

---

82 Cf., par exemple : Crampon, Dhorme, Elliger, Hoffmann, Hartley, NEB, Noth, Osty, Rabbinat, RSV, TOB. Les langues modernes ajoutent un pronom là où l'hébreu n'en a pas besoin. Elles obligent donc les traducteurs à faire un choix qui révèle leur interprétation, quitte à ajouter une glose entre crochets lorsqu'une ambiguïté subsiste, comme le fait Osty (pour le verbe suivant, au v. 28). Le grec, comme l'hébreu, omet ici les pronoms, mais une harmonisation de la LXX au v. 31 nous renseigne sur l'interprétation du traducteur : à la différence de l'hébreu, les verbes y sont au pluriel, et le sujet ne peut être que le pluriel οἰκίαι, correspondant à l'hébreu בָּתֵּי. Le sujet de ἐξελεύσονται est donc le bien vendu, et l'on peut penser qu'il en va de même dans les autres versets (c'est l'interprétation de Harlé et Pralon dans « la Bible d'Alexandrie »). Quant à la Vulgate, elle glose le texte hébreu en cherchant à expliquer plus qu'à traduire : *in ipso* [*annus iobeleus*] *enim omnis venditio redit ad dominum et ad possessorem pristinum* (v. 28). Ici comme dans les autres versets concernés (même si יצא n'est pas traduit au v. 30), elle comprend que le sujet du verbe « sortir » est le bien.

83 Comme l'a déjà remarqué North. Cf. NORTH, *Sociology*, p. 173, n. 1. North constate cependant l'unanimité de la tradition à voir dans יצא le sens technique de « être restitué » (ibid., corps du texte). Le sujet du verbe précédent est, en effet, מִמְכָּרוֹ. L'hypothèse du vendeur aurait pour elle l'unicité du sujet pour les deux verbes du v. 28b (voir plus loin notre discussion à ce sujet) mais elle ne semble guère avoir séduit les exégètes. On peut aussi attribuer comme sujet à יצא le participe (substantivé) précédent הַקֹּנֶה.

84 C'est le cas de Segond, Cazelles (BJ 58) et Cortese. Tous les trois précisent leur interprétation en ajoutant un nom ou un pronom qui rend explicite la désignation du sujet. Cortese précise cependant en note qu'il peut s'agir de la chose (*tale cosa*) qui sort. Cf. CORTESE, *Levitico*, p. 117.

85 La Einheitsübersetzung choisit cette solution pour les v. 30-31, alors qu'elle opte pour l'opinion majoritaire aux v. 28 et 33. Wevers, quant à lui, interprète la LXX dans le sens d'un départ de l'acheteur au v. 30 uniquement, alors que dans les trois autres versets (28.31.33), il comprend que c'est le bien qui sort. Nous avons déjà remarqué que, dans la LXX, le v. 31 est explicite dans le sens du bien vendu (voir ci-dessus, n. 82, p. 200). Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 418-422. Il nous semble préférable de garder une homogénéité d'interprétation pour les quatre versets.

l'opinion la plus commune (c'est le bien qui sort)[86] pour ce verset. Quant à Segond et Cazelles, ils font du racheteur le sujet et attribuent à מִמְכַּר־בַּיִת la fonction de complément de יצא, indiquant l'origine[87]. Or, rien n'indique une telle fonction dans le texte hébreu, et l'on attendrait une préposition (מִן serait tout indiqué, comme au v. 41) qui puisse justifier cette interprétation. D'après le texte massorétique, le sujet ne peut être que מִמְכַּר־בַּיִת, et aucune variante n'indique une autre possibilité. La LXX comprend le v. 33 de cette manière[88].

Afin de garder la précision du langage juridique (même si le texte comporte encore des obscurités pour le lecteur moderne), il est préférable d'opter pour une homogénéité pour l'interprétation du sujet de יצא dans les quatre versets de notre section. Il faut donc adopter, pour les autres versets, l'interprétation qui découle du v. 33, et faire du bien vendu le sujet du verbe יצא. Certes, cette solution ne s'impose pas, au plan de la syntaxe, pour les v. 28.30.31. Mais elle paraît la plus indiquée au plan sémantique. Le verbe יצא est en effet utilisé dans une formule récurrente, où il est à chaque fois associé à בַּיֹּבֵל . Le législateur discute ici d'un point précis qui a trait à la nouveauté introduite par le jubilé, et les différents cas passés en revue illustrent le principe défini au v. 23 : la terre (et les biens immobiliers qui lui sont assimilés) ne sera pas vendue pour toujours. « La terre » était déjà le sujet du verbe מכר (ni.) au v. 23. C'est elle qui bénéficiait de la *ge'ullâ* au v. 24. Elle continue d'être au centre de la discussion, elle ou la maison qui lui est comparée. Ainsi, au v. 30a, la maison est le sujet des deux verbes conjugués (גאל, ni. ; קום) et l'interprétation la plus naturelle est d'y voir aussi le sujet de יצא au v. 30b. Le parallèle avec les v. 41 et 54, où c'est la personne vendue qui sort lors du jubilé, vont également dans le sens de cette interprétation .

On comprend néanmoins l'hésitation de certains traducteurs pour deux raisons. D'une part, ce choix oblige à attribuer deux sujets différents aux deux verbes consécutifs du v. 28b : וְיָצָא et וְשָׁב . Étant donné la proximité des expressions des v. 10.13.27 et 41 avec celle du v. 28b : וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ (notamment le parallèle avec 27b), tout indique, en effet, que l'on est ici dans le même cas de figure : il s'agit de la personne appauvrie qui peut rentrer dans sa propriété héréditaire. Le sujet non

[86] « La casa oggetto di vendita di una città di loro proprietà uscirà libera ». CORTESE, *Levitico*, p. 117.

[87] « Celui qui achètera des Lévites une maison, sortira au jubilé de la maison et de la ville où il la possédait » (Segond). C'est aussi l'interprétation du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament institué par l'Alliance Biblique Universelle dans son rapport préliminaire (cité dans HARTLEY, *Leviticus*, p. 421). Cazelles corrige d'après le grec et semble indiquer, comme Segond, qu'un acheteur lévite d'une maison de lévite, ne doit quitter la maison achetée qu'au moment du jubilé pour retourner dans sa propre maison. En interprétant וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן־הַלְוִיִּם comme suit : « si c'est un lévite qui subit l'effet du droit de rachat », il fait du v. 33 une limitation de la *ge'ullâ* dans la mesure où celui qui « subit » l'effet du droit de rachat semble ne devoir sortir qu'au jubilé.

[88] καὶ ἐξελεύσεται ἡ διάπρασις αὐτῶν οἰκιῶν πόλεως κατασχέσεως αὐτῶν ἐν τῇ ἀφέσει.

exprimé de שׁוב est donc à chercher dans l'introduction du v. 26[89]. Le cas décrit a deux solutions qui se terminent par une conclusion identique : « et il [l'homme qui n'a pas de *gō'ēl*] rentre dans sa propriété ». La traduction de Cazelles, où c'est le même acheteur qui sort du terrain vendu et rentre dans son propre patrimoine, a l'avantage de garder une unicité de sujet pour les deux verbes de 28b[90]. Elle rompt, en revanche, le parallèle entre les conclusions respectives de chaque alternative du cas introduit au v. 26[91].
D'autre part, attribuer à יצא un sujet qui n'est pas une personne fait de l'emploi de ce verbe une figure de style peu courante. La terre, ou le bien qui lui est assimilé, est alors personnifiée : elle semble « sortir » de la propriété de l'acheteur comme les personnes sortent d'esclavage dans les sections suivantes.

Même si l'on ne peut fermer tout à fait la porte aux autres hypothèses, celle qui consiste à identifier la terre comme sujet de יצא dans notre section a pour elle bon nombre d'arguments. Ceci nous conduit à voir dans la lettre de la loi une force symbolique qui dépasse le sens littéral, et nous invite à aller plus loin. Nous avions déjà remarqué que la terre, de façon surprenante, était le sujet de l'observance du sabbat aux v. 2 et 5. C'était encore la terre qui donnait son fruit au v. 19, se révélant ainsi être l'instrument de la bénédiction divine. En montrant maintenant qu'elle « sort » lors de l'année jubilaire, le législateur sous-entend qu'elle est aliénée lorsqu'elle n'est plus cultivée par la famille qui l'a reçue en partage. Même un champ consacré au Seigneur ne peut l'être que pour une période déterminée et il retourne à son propriétaire initial au moment du jubilé[92]. Le fait qu'il ait pu être revendu par le premier acheteur et éventuellement consacré par l'un des acheteurs successifs ne change rien à l'affaire[93]. Lorsqu'elle n'est plus utilisée par la famille dont elle est la propriété héréditaire, la terre subit donc en quelque sorte une violence qui nécessite une « libération »[94]. Il faudra revenir sur ce

---

89 À noter la proposition originale de la Einheitsübersetzung, pour qui aussi bien au v. 27 qu'au v. 28, c'est la terre qui rentre dans le patrimoine du vendeur. Cette proposition, défendable pour le v. 28b, l'est plus difficilement pour le v. 27b, où וְשָׁב לַאֲחֻזָּתוֹ apparaît comme la conclusion de l'enchaînement des quatre verbes qui commence en 26b : וּמָצָא... וְחִשַּׁב... וְהֵשִׁיב... וְשָׁב .

90 Cf. CAZELLES, *Le Lévitique* (BJ 58), p 117.

91 Segond, qui opte aussi pour l'acheteur comme sujet de יצא , préfère garder la force du parallèle, quitte à avoir deux sujets différents pour שׁוב et pour יצא (l'acheteur et le vendeur). Cf. SEGOND, *La Sainte Bible*, p. 218.

92 Cf. Lv 27,16-24. Seule exception : si une terre a été consacrée au Seigneur puis vendue à un tiers par son propriétaire (27,20-21). Peut-être la vente d'un champ consacré au Seigneur a-t-elle été frauduleuse, et l'absence de droit de rachat apparaît comme une sanction pour cette fraude. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 483.

93 Cf. Lv 27,22-24.

94 Bon nombre d'auteurs attribuent ici à יצא le sens technique de « être libéré ». Cf. Alfred BERTHOLET, *Leviticus* (KHC 3 ; Tübingen - Leipzig 1901), p. 91, qui se fonde sur Ex 21,2-11 ; LEVINE, *Leviticus*, p. 176 ; GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 330. Voir aussi, par exemple, les traductions d'Elliger, Noth, Osty, Wenham. Cazelles (BJ 58) introduit le terme d'« aliénation » pour traduire la vente au v. 27 mais n'utilise pas le verbe « libérer » au verset suivant car, pour lui, c'est l'acheteur qui sort.

point, afin de mieux comprendre le souci que peut avoir YHWH des sabbats à observer pour la terre (cf. Lv 26,34-35).
Il nous reste une dernière difficulté à aborder à propos du v. 28, celle d'une variante textuelle de la Septante qui fera l'objet du point suivant.

2.4 « Jusqu'à la sixième année de la remise » : la Septante au v. 28

Bon nombre de manuscrits de la LXX comportent, au v. 28, un ajout à première vue étrange : le mot ἕκτου dans l'expression ἕως τοῦ ἕκτου ἔτους τῆς ἀφέσεως (« jusqu'à la sixième année de la rémission »[95]). Cette variante, par rapport au T.M. עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל , est adoptée sans note dans l'apparat critique de l'édition de Rahlfs, mais rejetée dans l'édition plus récente de Wevers[96]. Les éditeurs de « la Bible d'Alexandrie », quant à eux, traduisent d'après cette variante[97] tout en reconnaissant en note son caractère probablement fautif, et en signalant l'option de Wevers. En fait, cette variante bien attestée a du sens.

Malgré le grand nombre d'attestations, Wevers juge cette variante erronée pour une raison de critique interne : le jubilé est précédé non pas d'une sixième mais d'une quarante-neuvième année. Il suppose une mauvaise lecture de ἔτους[98]. Harlé et Pralon reprennent cette hypothèse et y ajoutent une explication alternative : la confusion entre année sabbatique et année jubilaire[99]. L'hypothèse de la dittographie n'est pas à exclure mais elle ne nous semble pas s'imposer. L'attestation manuscrite est solide : elle repose, entre autre, sur le témoignage conjoint du *Codex Alexandrinus* (A) et du *Codex Vaticanus* (B), ce qui est une garantie suffisante du point de vue de la critique textuelle. Le jugement de Wevers quant au sens de la phrase lorsqu'on y inclut la variante est trop catégorique. Harlé et Pralon ont, en revanche, remarqué le rapprochement possible avec l'année sabbatique, qui est une septième année. Or, ce n'est pas la première fois que l'année jubilaire est comprise comme une septième année en Lv 25.

Déjà le v. 20, qui vient en conclusion des dispositions concernant l'année jubilaire, évoque une « septième année », aussi bien dans le TM que dans la LXX, et le v. 21 une « sixième » année marquée par la bénédiction divine. Nous avons montré que l'année jubilaire est la septième année sabbatique[100]. Il est donc logique que l'année précédant le jubilé soit perçue comme une « sixième année » dans ce septième cycle de sept années.

---

95 Traduction d'après HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 200.

96 Elle n'est pas signalée dans l'apparat critique de la BHS.

97 Harlé et Pralon s'en tiennent habituellement au texte de Rahlfs, comme ils le signalent eux-mêmes. Cf. HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 11.

98 D'où sa conclusion : « In spite of its impressive ms support, it is quite wrong, and may be dismissed as unworthy of serious consideration ». WEVERS, *Greek Text*, p. 418.

99 Cf. HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 200.

100 Cf. notre point 2, p. 159.

Une telle précision se comprend d'autant plus que le texte hébraïque dans son état actuel recèle une ambiguïté. Dans l'expression עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל, en effet, la préposition עַד introduit non pas une date précise mais une unité de temps : l'année. Dès lors, on peut se demander si la propriété doit rester dans les mains de l'acheteur jusqu'à l'année jubilaire comprise ou non comprise. Certes, tout indique, dans les v. 8-13, que la libération et le retour de chacun dans sa propriété ont lieu dès la proclamation du jubilé au son du cor, donc au début de l'année jubilaire. La source de l'ambiguïté peut cependant venir de l'emploi de cette même préposition עַד dans le contexte immédiat du v. 28. Ainsi, au v. 22, עַד est utilisée deux fois, le second emploi précisant le premier : « vous mangerez de l'ancienne récolte jusqu'à (עַד) la neuvième année, jusqu'à (עַד) ce que sa récolte soit faite ». À moins de comprendre, comme Wevers, que la seconde précision se rapporte non pas à la neuvième mais à la huitième année[101] (ce qui est nettement contestable au vu de la structure de la phrase[102]) il faut interpréter le עַד dans ce verset comme indiquant une durée qui court jusqu'à la fin de la neuvième année : vous mangerez de l'ancienne récolte jusqu'à ce que celle de la neuvième année soit faite. De même, au v. 29, עַד est utilisé à propos d'une année qui s'écoule entièrement, l'année de délai accordée pour l'exercice de la *g*^{e}*'ullâ*.

Dès lors, la variante de la LXX se comprend tout à fait. Elle précise que c'est bien au début de l'année jubilaire, et non à la fin, que la terre vendue est récupérée par l'acheteur. A la différence du v. 22, le עַד de l'hébreu n'indique pas, au v. 28, que l'année butoir est incluse dans la durée considérée. Le temps où la propriété demeure aux mains de l'acheteur se termine donc à la fin de la sixième année du dernier cycle sabbatique, le cycle qui se termine par le jubilé, que la LXX appelle « rémission » (ἀφέσις). On retrouve dans cette expression le schéma sabbatique classique (cf. Lv 25,3-4) : pendant six ans... ; la septième année... Ici : « la vente restera à celui qui avait fait l'acquisition jusqu'à la sixième année de la rémission ; et elle sortira lors de la rémission (...) »[103]. « La sixième année de la rémission » est alors une expression raccourcie pour désigner la sixième année du cycle sabbatique où a lieu la rémission. L'expression n'est incompréhensible que si l'on regarde l'année jubilaire comme une « cinquantième année » différente de la septième année sabbatique, ce que fait Wevers.

Quelle est l'origine de cette variante de la Septante ? Provient-elle d'un texte hébraïque différent du texte massorétique actuel, ou d'une glose du traducteur ?

---

[101] Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 413.

[102] Notamment la structure en chiasme autour de אכל et עַד.

[103] Traduction HARLÉ-PRALON, *Le Lévitique*, p. 200.

Explorons respectivement ces deux pistes. La LXX traduit par le même terme ἄφεσις les mots hébreux יוֹבֵל[104], שְׁמִטָּה[105] et דְּרוֹר[106]. Si l'on opère une rétroversion du grec vers l'hébreu, on obtient donc trois possibilités pour l'équivalent de l'expression grecque ἕως τοῦ ἕκτου ἔτους τῆς ἀφέσεως :
1. עַד שְׁנַת הַשִּׁשִּׁית הַיֹּבֵל. Le terme *yôbēl* pourrait ici désigner le cycle sabbatique que termine le *yôbēl*, c'est-à-dire le septième cycle de sept années, de même que le terme *šabbat* désigne la semaine de sept années en Lv 25,8. La « sixième année du *yôbēl* » serait alors la quarante-huitième année du cycle jubilaire complet. Cette précision n'aurait plus été comprise après que la confusion se soit installée, assez vite, entre la quarante-neuvième et la cinquantième année. Si l'on interprète l'année jubilaire comme une « cinquantième année » au sens strict, consécutive à une année sabbatique, l'évocation d'une « sixième année » devient incohérente. On comprend alors qu'elle puisse être éliminée du texte hébreu[107].
2. עַד שְׁנַת הַשִּׁשִּׁית הַשְּׁמִטָּה. Il faudrait interpréter ici la sixième année comme celle d'un cycle de *šemiṭṭâ* (cf. Dt 15,1-11). Une terre vendue ne serait gardée que jusqu'à la prochaine année de *šemiṭṭâ*, soit au maximum six ans. Mais cela voudrait dire deux significations différentes pour ἄφεσις à quelques versets d'intervalle en Lv 25 : au v. 10, le mot est associé à la « cinquantième année », et au v. 28 il serait associé à la *šemiṭṭâ*. Cela semble peu probable. Le mot *šemiṭṭâ* n'apparaît d'ailleurs pas une seule fois en Lv 25.
3. עַד שְׁנַת הַשִּׁשִּׁית הַדְּרוֹר. Cette expression n'est pas sans rappeler Ez 46,17 où il est question d'un don fait par le prince à l'un des ses serviteurs. Ce don, prélevé sur son propre patrimoine, restera en possession du serviteur « jusqu'à l'année de l'affranchissement » (עַד־שְׁנַת הַדְּרוֹר), ce qui est traduit en grec par : ἕως τοῦ ἔτους τῆς ἀφέσεως. On est ici très proche de la problématique de Lv 25,25-28. L'année de l'affranchissement (דְּרוֹר), dans le contexte de Lv 25, cela ne peut être que la « cinquantième année » (Lv 25,10). On retombe alors dans le premier cas. La « sixième année du *derôr* » serait alors la sixième année du cycle sabbatique que clôt l'affranchissement proclamé lors du jubilé.
En fait, les occurrences du terme hébreu *yôbēl*, lorsqu'il désigne le jubilé, renvoient toujours dans la Bible hébraïque à une année, et non à un cycle d'années, que ce soit en Lv 25 ou en Lv 27[108]. L'expression עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל se trouve même telle quelle en

---

104 Cf. Lv 25,30.31.33.

105 Cf. Dt 15,1.2.9 ; 31. Le verbe שמט est aussi traduit par ἄφεσιν ποιήσειν en Ex 23,11 et Dt 15,3.

106 Cf. Lv 25,10 ; Is 61,1 ; Jr 34,8.15.17 ; Ez 46,17.

107 Cf. Klostermann, qui opte résolument pour la variante de la LXX comme étant la plus ancienne. D'après son hypothèse selon laquelle « *yôbēl* » désignait d'abord l'année sabbatique, et fut ensuite compris comme le nom propre de la cinquantième année, il reconstitue ainsi l'histoire du texte : à l'origine, l'hébreu comportait l'expression inhabituelle « עַד הַשִּׁשָּׁה הַיּוֹבֵל », dont témoigne, selon lui, la LXX. Lorsque le nom de « *yôbēl* » fut appliqué à la cinquantième année, l'expression hébraïque originelle a été lue : « עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל », expression plus courante. Curieusement, Klostermann ne donne pas d'équivalent de ἔτους dans sa rétroversion en hébreu. Cf. August KLOSTERMANN, « Über die Kalendarische Bedeutung des Jobeljahres », *Der Pentateuch*. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, (Leipzig 1893), p. 425.

108 Dans des textes tardifs, cependant, le jubilé tendait sans doute à être compris comme un intervalle de 49 ans, au moins dans certains milieux comme en témoigne le *Livre des Jubilés*. Cf. déjà Dn 9,24 qui compte un intervalle de « soixante-dix semaines » d'années, soit dix intervalles jubilaires, et Dn 9,25 qui compte « sept semaines » d'années, soit un intervalle jubilaire. Mais le terme *yôbēl* n'y apparaît pas.

Lv 27,18. On peut en dire autant de *d^e^rôr*, qui n'est jamais utilisé pour désigner un intervalle de temps. Il faut donc chercher plutôt la solution du côté d'une glose de la LXX, même si la leçon du grec peut apparaître comme la *lectio difficilior*.

Le traducteur, conscient du risque de malentendu évoqué plus haut, a vraisemblablement voulu intervenir mais le moins possible, par souci de respect pour le texte original. Devant le risque réel de confusion, dans un texte qui reste de nature juridique, il aura considéré qu'il fallait préciser[109]. Le simple ajout de ἕκτου lui permettait de le faire à moindre frais, rendant cependant la tournure quelque peu elliptique pour le lecteur moderne. De façon similaire, en Gn 2,2 le traducteur de la LXX, qui veut éviter que l'on comprenne une mention du travail de Dieu le septième jour, n'hésite pas à corriger le « septième » du texte massorétique en « sixième jour »[110], interprétant l'hébreu dans le sens d'un verbe au plus-que-parfait : « Dieu avait achevé le septième jour l'œuvre qu'il avait faite »[111].

En tout état de cause, la variante des LXX est le témoin d'une interprétation déjà très ancienne de l'année jubilaire comme étant la septième « septième année ».

2.5 Conclusion sur les v. 25-28

En résumé, si l'on s'en tient à ce que la loi exprime explicitement, on peut définir la *g^e'ullâ* sur la terre telle qu'elle apparaît dans nos quatre versets comme suit :

1. Dès le moment de la mise en vente, le *gō'ēl* peut intervenir et acheter au prix fixé par le vendeur (v. 25) : il exerce son droit de préemption et, selon les dispositions des v. 13-16, devient propriétaire jusqu'au jubilé.
2. S'il n'y a pas de *gō'ēl* au moment de la vente, le propriétaire initial peut racheter son bien après la réalisation de la transaction, s'il s'est renfloué financièrement : il ne rachète en fait que le droit d'usufruit de la terre jusqu'au jubilé, seul droit acquis par l'acheteur lors de la vente, en remboursant le montant des récoltes restant jusqu'au jubilé[112] (v. 26-27).
3. S'il n'a pu le faire, la terre lui revient lors du jubilé.

Le mot *g^e'ullâ* désigne alors un même droit à revendiquer une terre, mais qui se traduit différemment pour le *gō'ēl* et pour le propriétaire initial : pour

---

[109] Sur ce type de précisions dans la LXX, cf. Marguerite Harl, « Les divergences entre la Septante et le texte massorétique », dans *La Bible grecque des Septante*, Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (éd. Marguerite HARL – Gilles DORIVAL – Olivier MUNNICH) (Initiations au Christianisme 3 ; Paris 1988), p. 213.

[110] Même leçon dans le Pentateuque samaritain et la Peshitta.

[111] Cf. Marguerite HARL, *La Genèse*. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes (La Bible d'Alexandrie 1 ; Paris 1986), p. 98-99.

[112] Cf. n. 61, p. 1.

l'un il s'agit d'un droit de préemption « classique », limité dans le temps ; pour l'autre, d'un droit de rédemption illimité après la vente. Il nous faut maintenant mettre cette hypothèse à l'épreuve dans l'interprétation des autres versets de notre loi ayant trait à la *g^{e}'ullâ.*

3 Contre-exemple : le rachat des maisons (v. 29-33)

Les précisions au sujet des ventes de maison peuvent apparaître comme des digressions intempestives dans une loi qui s'intéresse d'abord à la terre[113]. Cinq versets (v. 29-33) leur sont consacrés, où l'on semble s'empêtrer dans des distinctions hermétiques à un lecteur peu averti : d'abord le cas général de la vente des maisons (v. 29-31) qui se ramifie en deux sous-cas : vente des maisons dans une ville fortifiée (v. 29-30), et vente dans un village non fortifié (v. 31)[114]. L'analyse casuistique s'affine encore aux versets suivants avec le cas des villes lévitiques (v. 32-34) : vente de maisons (v. 32-33) et vente de la terre (v. 34). Cette discussion, dont l'intérêt peut sembler secondaire, nous montre au contraire le point qui préoccupe le législateur et qui légitime à ses yeux cette profusion de cas. Suivons-le pas à pas dans son exposé détaillé.

3.1 Vente et rachat des maisons en général (v. 29-31)

La distinction établie entre la vente d'une maison dans une ville fortifiée, entourée d'un rempart, et celle d'une maison de village, non protégée par un rempart, repose sur le lien juridique entre l'édifice et la terre. La séparation physique que le rempart établit entre le lieu d'habitation et les champs coupe ce lien. Elle libère, de ce fait, la maison de la prohibition d'une vente définitive qui pèse sur le sol cultivé et, par contiguïté, sur les édifices qui l'occupent. En opposant les deux, la loi met en relief la particularité de ce « droit du sol » par rapport aux autres droits de propriété, et c'est à travers l'institution du jubilé que se révèle cette différence fondamentale. D'où l'opposition, qui est la clé de ces versets, entre des conclusions qui se font écho et sont profondément liées au droit de *g^{e}'ullâ* : וּבַיֹּבֵל יֵצֵא (v. 30b) *versus* לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל (v. 31b).

---

113 Cf. le jugement de Joosten : « In this context, the verses treating the sale of real estate in a walled city look a little out of place ». A tel point qu'on a pu considérer les v. 29-34 comme une addition postérieure. Cf. Jan JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code.* An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26 (VTS 67 ; Leiden – New-York – Köln 1996), p. 156.

114 Les listes de villes (protégées par des remparts), dans l'Ancien Testament, comportent souvent la mention des villages (ouverts) qui en dépendent. P. ex. : Jos 15,32.36.41... etc. ; Ne 15,25-36 ; 2 Ch 7,28-29. En Ne 15,25, les villages sont associés aux champs dans l'expression : וְאֶל־הַחֲצֵרִים בִּשְׂדֹתָם .

3.1.1 Vente dans une ville fortifiée (v. 29-30)

Les v. 29-30, qui présentent le cas de la vente dans une ville fortifiée, sont construits selon une structure semblable à celle des v. 25-28 : d'abord l'exercice de la *g^e'ullâ* (v. 29, introduit par כִּי; cf. v. 25-27), puis la situation en cas d'impossibilité de cet exercice (v. 30, introduit par וְאִם לֹא ; cf. 28). Le premier cas peut être ramené à un droit de préemption qui se prolonge jusqu'à la fin de l'année de la vente. Cela confirme notre conclusion précédente au sujet de la nature de la *g^e'ullâ* en Lv 25[115]: il s'agissait vraisemblablement à l'origine d'un droit de préemption classique en faveur de la famille du vendeur, droit modifié en faveur du vendeur lui-même dans le cas de la vente du sol, mais qui reste inchangé dans le cas de la vente d'un bien immobilier. Si le droit de préemption s'étale effectivement sur un an, on comprend que le calcul du prix de rachat n'intervienne pas au v. 25 : c'est seulement après une année que le prix de vente de la terre change, car celui-ci est proportionnel aux nombres de récoltes à engranger avant le jubilé suivant. Avant que l'année de la transaction n'expire, le bien n'est pas encore définitivement vendu puisqu'un droit de préemption peut encore être exercé.

Là encore, c'est la durée qui préoccupe le législateur, plus que le bénéficiaire du droit de *g^e'ullâ*. Ce dernier n'est pas mentionné : s'agit-il du *gō'ēl* ou du vendeur lui-même, ou du *gō'ēl* au profit du vendeur ? Le silence du texte sur ce point donne à penser que là n'est pas le centre d'intérêt de l'auteur de la loi[116]. L'abondance du vocabulaire ayant trait à la durée indique, en revanche, qu'il s'agit bien du point central de la discussion. Les verbes תמם (dont la racine est reprise dans l'adjectif תְּמִימָה) et מלא, couplés avec le préposition עַד avant la *segolta* du v. 30, impliquent l'idée d'un achèvement, d'une « clôture » de la durée pour le droit de préemption. A l'opposé, les locutions adverbiales qui suivent (לַצְּמִיתֻת ; לְדֹרֹתָיו) répètent la notion de durée illimitée pour le droit de propriété, ce qui est confirmé par la conclusion : לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל (v. 30b, à comparer avec 28b et 31b).

La maison située dans une ville fortifiée a donc un statut juridique nettement différent de celui de la terre, en ce sens qu'elle peut être vendue de façon définitive. En rappelant ce statut, classique, des biens immobiliers, la loi met en valeur l'exception que représentent les biens fonciers, dont le fonds reste propriété inaliénable d'une famille. Pourquoi une telle différence ? À cause

---

[115] Voir plus haut, notre point 2.1, p. 190.

[116] On peut difficilement imaginer ce droit de rachat exercé par le vendeur au cours de l'année même de la vente. Il s'agit donc vraisemblablement du *gō'ēl*. D'après les conclusions auxquelles nous sommes arrivées pour les versets précédents, on peut penser qu'il garde pour lui-même l'objet de la vente.

du caractère vital de la possession de la terre pour une famille rurale, comme nous allons le voir.

3.1.2 Vente dans un village (v. 31)

Le cas de la vente dans un village, au v. 31, permet au législateur d'affirmer à nouveau le principe de l'inaliénabilité de la terre, d'une manière indirecte. Non protégés par des remparts, les villages se trouvent « dans les champs » (cf. Ne 15,25) et leurs maisons se trouvent assimilées (חשב ; ni.) aux champs sur lesquels elles se trouvent, pour ce qui est du droit foncier[117].
Le v. 31b nous renvoie donc aux v. 25-28 où est définie la *g^e'ullâ* sur la terre. Son intérêt est de montrer le lien intrinsèque entre l'exercice du droit de rachat et la « libération » du bien lors du jubilé. Aucune limite temporelle n'est ici indiquée pour la *g^e'ullâ*[118]. Il suffit d'indiquer que le bien sera récupéré par le propriétaire au moment du jubilé pour que l'on comprenne qu'il n'est pas vendu pour toujours. Dès lors, il faut se référer au principe défini au v. 24 et à ses conséquences juridiques déployées aux v. 25-28 : le vendeur peut exercer son droit de rachat après l'expiration de l'année de la vente, jusqu'au jubilé. Il y a donc un lien logique, au v. 31b, entre גְּאֻלָּה תִּהְיֶה־לּוֹ (sous-entendu sans la limite temporelle imposée au v. 29) et וּבַיֹּבֵל יֵצֵא . Ce lien logique était déjà perceptible dans la formulation du v. 30 : וְאִם לֹא־יִגָּאֵל עַד... לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל . Lorsque le bien immobilier situé dans une ville protégée par des remparts n'a pas fait l'objet d'un rachat par le *gō'ēl*, il échappe aussi bien à l'exercice du droit de rachat postérieur au droit de préemption (exercice réservé au propriétaire initial) qu'à la remise au moment du jubilé.
S'agit-il là d'un « point de vue provincial » comme le pense Joosten, qui fait remarquer que les réalités de la vie citadine sont vues ici, contrairement au Deutéronome, comme une exception[119]? C'est en tout cas un point de vue théologique qui met la terre au centre des préoccupations du législateur. Une famille et une terre : voilà, selon Wright, la structure de base sur laquelle repose le rapport d'Israël avec Dieu[120]. La terre est, en effet, le vecteur de la

---

117 Pour les caractéristiques des villages de l'âge du Fer, d'après les études archéologiques récentes, cf. MEYERS, « The Family », p. 12. Dans les localisations de tribus et de clans, il est souvent fait mention, après le nom d'une ville, de ses « dépendances » (littéralement « filles ») : il s'agit de villages ouverts vivant sous la protection d'une ville fortifiée. Cf., par exemple, Jos 15,45 ; Jg 1,27 ; 1 Ch 7,28. En Jg 15,45, à propos d'Eqrôn, ses « villages » (חֲצֵרֶיהָ) sont mentionnés avec ses « dépendances » (בְּנֹתֶיהָ).

118 C'est peut-être la raison pour laquelle la LXX précise ici : λυτρωταὶ διὰ παντὸς (« elles sont rachetables en tout temps »), qui traduit l'expression גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה au verset suivant (32).

119 Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 156.

120 Cf. « These family-plus-land units were seen to be the basic fabric upon which Israel's relationship with God rested ». WRIGHT, *God's People*, p. 104.

providence divine qui s'exprime par la bénédiction sur les fruits de la terre (cf. Lv 25,6.8.19.21-22). De ce fait, hormis l'exception de la tribu de Lévi pour laquelle la providence divine prend d'autres voies, la survie d'une famille ou d'un « nom » est liée à la permanence de la terre qui lui a été attribuée[121].

La terre est donc plus qu'un simple bien possédé par une famille. Il s'agit de son espace vital, espace qui lui a été accordé comme un don divin pour lequel le chef de famille rend grâce en offrant les prémices. Une maison non liée à une terre, en revanche, n'est qu'un bien parmi d'autres dont on peut se défaire sans remettre en cause l'existence même de la famille qui l'habite.

3.2 *Précisions sur le contre-exemple : le cas des villes lévitiques (v. 32-33)*

Avec la discussion sur les ventes de maisons dans les villes lévitiques[122], c'est une nouvelle notion qui est précisée, celle du patrimoine héréditaire, אֲחֻזָּה . Absent des v. 29-31, le mot est utilisé dans chacun des v. 32-34 (deux fois au verset 33), où il se trouve au cœur de l'argumentation. Ces versets sont la seule allusion aux lévites dans le troisième livre du Pentateuque[123]. Il nous faut, avant de les analyser, rappeler quelques données sur la propriété des lévites en Israël, d'après les autres livres de l'Ancien Testament. Quant à la complexité du problème historique des villes lévitiques, un bref *excursus* nous permettra de l'apprécier à la fin de cette section consacrée aux v. 23-34[124].

3.2.1 *La propriété des lévites en Israël*

L'absence de patrimoine des lévites, en dehors du Seigneur lui-même, est répétée à plusieurs reprises dans le livre des Nombres, le Deutéronome et Josué[125]. Elle est vraiment une caractéristique de la tribu de Lévi parmi les tribus d'Israël. Les lévites n'en reçoivent pas moins des villes de résidence (עָרִים לָשָׁבֶת ; Nb 35,2.3) que Lv 25,32 appelle « villes de leur propriété » (עָרֵי אֲחֻזָּתָם). Lv 25 se réfère donc ici au schéma ancien du partage du pays tel qu'il nous est rapporté dans le livre de Josué et annoncé en Nb 35,1-8, plutôt

---

121 Cf. la demande des filles de Celofehad en Nb 27,4 et l'expression « relever le nom du défunt sur son patrimoine » employée par Booz en Rt 6,10.

122 Au prix d'un anachronisme, puisque leur institution n'est rapportée qu'en Nb 35,1-8. Alors que Lv 25,1 situe le chapitre dans le cadre du don de la Loi au Sinaï, Nb 35 est situé dans les plaines de Moab, juste avant la prise de possession du pays (cf. Nb 33,50). Cf. HOFFMANN, *Leviticus*, p. 342-343.

123 Comme le remarque Habel. Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 111.

124 Voir plus loin, p. 224.

125 Jos 13,33 ; 14,3-4. Cf. Nb 18,20 ; Dt 10,9 ; 18,8-9.

qu'au partage futur, centré sur le sanctuaire, envisagé dans le livre d'Ézéchiel. Il fait sien cependant, au v. 34, ce principe affirmé en Ez 48,14 : « On ne pourra rien en vendre [*i.e.* du territoire des lévites] : on n'échangera pas, on n'aliénera pas les prémices du pays, car elles sont consacrées au Seigneur ».

Nous avons déjà vu, à propos du v. 10, les connotations du terme אֲחֻזָּה, en lien avec le verbe נתן , pour évoquer le don du pays[126]. Lors du partage du pays, en Jos 13-21, les lévites ne reçoivent pas de patrimoine (נַחֲלָה) propre, au sens d'un territoire entier qui serait sous leur contrôle (Jos 13,14). Ils héritent cependant de villes, entourées de leurs communaux, réparties parmi les différentes tribus dans la *'aḥuzzâ* d'Israël (cf. Jos 21,41)[127], selon les instructions données à Moïse en Nb 35,1-8. C'est à ce partage[128] que fait allusion l'expression עָרֵי אֲחֻזָּתָם en Lv 25,32. Ces villes, au nombre de 48 sont prélevées sur la *'aḥuzzâ* de chaque tribu (Nb 35,2), en proportion du territoire de la tribu (Nb 35,8).

En Ez 45,5-8, le terme אחזה est également utilisé dans l'exposé du partage des terrains entre les prêtres, les lévites, la ville et le prince, dans la ville idéale qui abritera le nouveau sanctuaire. Les lévites reçoivent une *'aḥuzzâ* en raison de leur service dans le Temple (Ez 45,5). Mais il s'agit là d'une bande de terrain située autour du sanctuaire, et non de villes dispersées dans tout le territoire d'Israël. La perspective est celle d'un sanctuaire unique, alors que Jos 21 (et les textes qui en dépendent) peut remonter, dans ses fondements historiques, à une période où les lévites, pas encore distingués des prêtres, vivaient dispersés dans tout le territoire d'Israël pour servir dans des sanctuaires locaux[129].

C'est la dimension sacrée de la part des lévites (כִּי־קֹדֶשׁ לַיהוָה)[130], considérée comme des prémices offerts au Seigneur (רֵאשִׁית הָאָרֶץ), qui, en Ézéchiel, lui vaut son caractère inaliénable. Leur territoire est une véritable offrande sur le pays (villes et terrains avoisinants) de la part de tout Israël, un domaine auquel les autres tribus renoncent pour le consacrer au Seigneur et subvenir ainsi en partie aux besoins de ceux qui servent dans le sanctuaire[131]. Les conséquences juridiques de cette conception apparaissent dans notre loi.

Dans les villes lévitiques, il faut distinguer entre les maisons, qu'il est possible de vendre mais pour lesquelles il existe une *g*^{e}*'ullâ* perpétuelle

---

126 Voir plus haut, notre point 2.2.3, p. 100. Notamment Lv 14,34.

127 Il faut d'ailleurs remarquer que, d'après Jos 22,19, le pays qui se situe en-deçà du Jourdain et sur lequel se trouve le sanctuaire ne cesse pas d'être *'aḥuzzâ* de YHWH en devenant *'aḥuzzâ* d'Israël.

128 Le tirage au sort des villes lévitiques en Jos 21 est repris en 1 Ch 6,39-66.

129 Cf. l'évolution historique du lévitisme reconstituée par de Vaux. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 217-224, notamment p. 221-222.

130 De même, en Ez 45,4, le territoire sacré sur lequel se dresse le sanctuaire est attribué aux prêtres.

131 Cf. Dt 18,1 où les lévites reçoivent pour nourriture les mets offerts au Seigneur. Ils bénéficient aussi de la dîme (Dt 14,22-29). Voir également la mise en pratique en 2 Ch 31,4-5. Peut-être Ez 48,14 est-il une relecture de l'attribution des villes lévitiques et de leurs communaux comme étant une offrande de prémices sur ce don de Dieu qu'est la terre.

(גְּאֻלַּת עוֹלָם), et les communaux (שְׂדֵה מִגְרַשׁ), qui ne sauraient être vendus[132]. La terre comme moyen de subsistance a un caractère spécial qui la met à part (cf. v. 23). Quant aux maisons, elles ne sont pas liées à la terre car elles se situent dans des villes, protégées par des remparts. Si elles bénéficient cependant d'une *g*^{e}*'ullâ* perpétuelle, c'est parce qu'elle sont la seule propriété des lévites en Israël (cf. l'argumentation du v. 33b). Elles sont donc le signe de la sollicitude du Seigneur envers eux et ne peuvent être transférées définitivement à un autre acquéreur.

3.2.2 g^{e}*'ullâ perpétuelle « pour les lévites »: Lv 25,32*

Là encore, c'est la durée qui préoccupe le législateur : par rapport au droit de préemption traditionnel (limitée à un an) qui régit normalement la vente des maisons dans les villes entourées de remparts (cf. v. 29-30), il faut préciser qu'il en va différemment pour les villes lévitiques. Le droit de *g*^{e}*'ullâ* est perpétuel, ce qui peut signifier plusieurs choses : ou bien un droit de préemption (en cas de revente) qui s'étend au-delà de l'année écoulée depuis la vente, ou bien un droit de rachat à tout moment après la vente.

Ce droit de *g*^{e}*'ullâ* est aussi plus universel que dans le cas de la terre traité en Lv 25,26-27. De façon surprenante, la loi précise ici que ce droit de rachat est « pour les lévites » (לַלְוִיִּם). Comment comprendre cette indication ? S'agit-il d'une simple redondance, sans valeur explicative ? D'après l'exposé des v. 25-28, en effet, le racheteur ne peut être que de la tribu du vendeur, soit l'un de ses parents les plus proches (le *gō'ēl*) dans le cas du droit de préemption, soit le vendeur lui-même. Il est donc normalement inutile de redire que la *g*^{e}*'ullâ* est pour des lévites. On peut cependant comprendre cette précision comme un élargissement du droit de *g*^{e}*'ullâ* à la tribu entière : il n'est plus réservé au *gō'ēl* ou au seul propriétaire initial. Le droit vaudrait pour tous les lévites, aptes à racheter une maison lévitique vendue à un non-lévite, quel que soit leur lien de parenté avec le vendeur[133]. Le lévite qui, n'étant ni le propriétaire initial ni le *gō'ēl,* rachèterait la maison aurait alors un statut original: non lié à la famille, il ne serait pas non plus un étranger à la tribu. Vraisemblablement, le législateur pense à un lévite de la

---

132 Les communaux feront l'objet du point suivant. La loi elle-même distingue entre maison et communaux. Le droit de rachat perpétuel s'applique clairement aux maisons au v. 32 et non à l'ensemble des biens comme le pense Élie Munk, qui s'efforce de justifier la position de Rachi (cf. sa note 31 dans RACHI, *Le Lévitique*, p. 197).

133 Ce privilège pourrait se justifier par le souci de garder une certaine cohésion sociale à la tribu de Lévi dispersée dans tout le territoire d'Israël, et plus vulnérable de ce fait. Nachmanide va encore plus loin en envisageant, à propos du v. 33, l'interprétation suivante : la seule possibilité de se séparer de sa maison serait, pour un lévite, de la vendre à un autre lévite, d'où l'emploi du verbe גאל pour toute transaction concernant un lévite dans sa ville. Cf. RAMBAN, *Leviticus*, p. 450. Rien n'indique, cependant, qu'il soit interdit à un lévite de vendre à un acheteur étranger à sa tribu. Simplement, un autre lévite pourra toujours se présenter comme racheteur.

même ville : ce racheteur a acquis une autre maison dans la « ville de sa propriété » (v. 33). On comprendrait alors la précision du v. 33, un verset qui représente une difficulté traditionnelle dans l'interprétation de Lv 25.

3.2.3 Lv 25,33

Le début du verset donne lieu a des interprétations diverses en raison de deux difficultés : le sens du verbe גאל ici et la mention « מִן־הַלְוִיִּם ».

Déjà la Vulgate avait supprimé la mention des lévites et introduit une négation devant la traduction du verbe גאל : *si redemptae non fuerint in iobeleo* (solution encore adoptée par nombre d'exégètes actuels[134]). Il n'y a pas de support dans les versions anciennes pour cette altération. La LXX garde la mention des lévites et interprète ainsi : καὶ ὃς ἂν λυτρωσάμενος παρὰ τῶν Λευιτῶν (rachat auprès des lévites ; solution adoptée par Cazelles et Dhorme). Cela suppose qu'un non-lévite rachète une maison lévitique, sinon la précision n'a pas de sens. Or cela est en contradiction avec le droit de *g*^e*'ullâ* qui suppose le rachat par un membre du clan. Pour Rachi, גאל désigne ici la vente initiale de la maison, et non le rachat (solution adoptée par Segond). Il faut comprendre, selon lui, que la vente mentionnée au v. 33 bénéficie des deux avantages affirmés au v. 32 (*g*^e*'ullâ* perpétuelle pour le vendeur) et au v. 33 (sortie lors du jubilé)[135]. Chez les modernes, Keil se situe dans la même ligne d'interprétation mais il justifie le fait de prendre ici גאל comme un équivalent de קנה (ce que Rachi n'avait pas fait). Constatant que les villes lévitiques ont été prélevées sur les territoires des autres tribus, il affirme avec finesse que les membres des tribus auxquelles avaient d'abord été attribuées ces villes peuvent se considérer comme les propriétaires initiaux qui « rachètent » leur propre bien aux lévites[136]. Cela semble cependant peu probable en regard de l'emploi de גאל dans le contexte immédiat de ce verset. D'autre part, il est difficile d'imaginer que les autres tribus revendiquent comme leur ce que le Seigneur lui-même a prescrit de donner aux lévites (Nb 35,2 ; Jos 21,2). La *g*^e*'ullâ* ne s'applique qu'à une propriété légitime reçue du Seigneur et perdue pour des raisons économiques.

Möller, plus récemment, conteste l'assimilation de קנה et de גאל en faisant remarquer que les lévites reçoivent leurs villes comme propriété (אֲחֻזָּה). Ils ne reçoivent pas seulement un droit d'usage. Pour lui, étant donné que la rédemption et la libération lors du jubilé sont deux alternatives (qui s'excluent mutuellement), la proposition introduite par וַאֲשֶׁר est à rattacher non pas à la proposition suivante, mais à la proposition précédente, au v. 32. Il propose de comprendre ainsi la phrase : il y aura un droit de récupérer (« *Rückerhaltsrecht* ») perpétuel pour les lévites, soit que l'un des lévites exerce la rédemption, soit que le bien soit libéré lors du jubilé[137]. Une telle

---

134 Cf., par exemple, BHS, NEB, RSV, Einheitsübersetzung, Crampon, Osty.

135 Cf. RACHI, *Lévitique*, p. 196.

136 Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 165-166.

137 Cf. Hans MÖLLER, « Lösungsvorschlag für eine Crux interpretum (Lev 25,33) », *ZAW* 90 (1978), p. 411-412.

alternative est cependant difficilement justifiable d'après la syntaxe de la phrase. D'autre part, nous avons vu qu'il est plus vraisemblable, d'après les v. 25-28, que le *gōʾēl* conserve la propriété rachetée jusqu'au jubilé[138]. Il n'y aurait pas, alors, d'exclusion mutuelle de l'exercice du droit de rédemption et de la libération lors du jubilé.

Pour ce qui est de la deuxième difficulté, la préposition מִן peut se rapporter soit au sujet de גאל : celui d'entre les lévites qui rachète, soit à un complément : celui qui rachète des mains d'un lévite (solution de la LXX mentionnée plus haut). Milgrom opte pour la première solution[139]. Celle-ci a en effet l'avantage d'être en harmonie avec ce qui précède immédiatement, à savoir le v. 32b qui évoque une *geʾullâ* perpétuelle « pour les lévites ». Envisager un rachat d'un lévite sur un autre lévite (deuxième solution) rend la loi plus obscure, alors qu'un rachat d'un lévite sur un Israélite d'une autre tribu est tout à fait justifiable. La seule difficulté est celle de la syntaxe : dans la solution de Milgrom, וַאֲשֶׁר יִגְאַל מִן־הַלְוִיִּם est une relative qui attend une principale, ayant pour sujet וַאֲשֶׁר. Or la proposition suivante a pour sujet מִמְכַּר־בַּיִת. Milgrom se trouve obligé d'ajouter une principale entre parenthèses dans sa tradution : « *Whoever of the Levites redeems (should know that)...* »[140]

Conclusion. Nous proposon ici de modifier légèrement la solution de Milgrom en reprenant l'intuition de Möller. Le droit de *geʾullâ* ayant été élargi à l'ensemble des lévites de la ville, le législateur répète ce qui vient d'être dit de façon légèrement différente : « celui qui rachète (est) d'entre les lévites ». מִן־הַלְוִיִּם est le prédicat de la principale dont le sujet est וַאֲשֶׁר, et ce qui est sous-entendu en hébreu, c'est simplement le pronom personnel הוא : וַאֲשֶׁר יִגְאַל [הוא] מִן־הַלְוִיִּם. La phrase est donc bien dans la suite du v. 32b, comme le pense Möller, mais elle n'est pas le premier membre d'une alternative dont le deuxième membre serait introduit par וְיָצָא. Puisqu'il s'agit d'un élargissement du droit classique, le législateur renverse la proposition précédente pour surenchérir : il y a un droit de *geʾullâ* pour tous les lévites (32b) et la seule condition pour pouvoir exercer la *geʾullâ*, c'est d'être un lévite (33a). Un tel procédé sera repris dans un cas semblable aux v. 48-49, où il s'agit également d'un élargissement du droit de *geʾullâ* au-delà du *gōʾēl*[141].

La suite du verset se comprend à la lumière de ce qui est dit des maisons dans les villes fortifiées aux v. 29-30. Ramban (repris par Milgrom) observe

---

138 Voir plus haut, notre point 2.2, p. 196.

139 Pour la discussion, voir MILGROM, « Land Redeemer », p. 67-68.

140 MILGROM, *Leviticus*, p. 2203.

141 Voir plus loin, notre point 2.2, p. 284.

qu'un lévite n'ayant pas de lien de parenté étroit avec le propriétaire initial pourrait se croire autorisé à garder la maison, comme dans le cas classique de la vente dans une ville entourée de remparts. Le fait que la maison ne sorte pas de la tribu de Lévi suffirait, dans son esprit, à atteindre l'objectif de la loi, comme dans le cas du droit de préemption classique pour le *gō'ēl*. Or la maison d'un lévite est aussi le seul bien de la famille, transmis de génération en génération, et il ne saurait en être privé définitivement[142]. La maison vendue[143] « sortira » donc lors de la cinquantième année[144]. L'objectif du jubilé est en effet le retour de chacun dans sa propriété (אֶל־אֲחֻזָּתוֹ ; v. 10). Les lévites, qui normalement ne disposent pas de terrains individuels, doivent pouvoir bénéficier du jubilé. On se trouve donc non pas dans le cas d'un achat conventionnel dans une ville fortifiée (avec vente définitive au profit de l'acheteur après le délai de préemption) mais bien dans celui de l'exercice d'un droit de rachat étendu et dépassant le simple droit de préemption exercé par le clan.

Nous venons de voir qu'il existe un lien logique entre la possibilité du rachat et le retour au propriétaire lors du jubilé[145]. Si le rachat est possible dans un délai indéterminé après la vente, c'est que le bien vendu a un statut spécial et que son propriétaire dispose d'un droit de propriété inaliénable. Dès lors, si la rédemption n'a pas eu lieu, c'est le jubilé qui provoque le retour du propriétaire initial dans sa propriété.

4 Réalisation emblématique du principe : les communaux des lévites (v. 34)

Le long détour par les ventes de maisons a permis de souligner d'une part la spécificité de la *g*^{e}*'ullâ* sur la terre par rapport à celle appliquée aux biens immobiliers, d'autre part le souci du législateur pour la propriété familiale, qu'elle soit foncière dans le cas général, ou immobilière dans le cas particulier des lévites. La loi revient maintenant, avec le v. 34, à la vente des terrains, tout en restant dans le cas particulier des villes lévitiques.

Le v. 34 n'est pas sans rappeler le v. 23 par sa structure : même verbe מכר précédé de la négation, même clause de motivation introduite par כִּי, un peu comme si la boucle était bouclée, tous les cas ayant été envisagés. La loi a d'abord traité du cas général de la vente de terrains (v. 25-28), puis de celle des maisons (29-31). Elle s'est ensuite intéressée aux lévites, tribu à part en Israël dans la mesure où elle n'a pas reçu de patrimoine à proprement parler

---

142 Cf. RAMBAN, *Leviticus*, p. 449-450 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2203.

143 מִמְכַּר־בַּיִת ; voir l'emploi de מִמְכָּר dans le même sens de « chose vendue » au v. 28.

144 Sur le fait de savoir si c'est bien la maison qui sort, et non l'acheteur, voir plus haut, p. 200.

145 Voir plus haut, p. 209.

lors du partage de la Terre Promise. Elle a alors procédé à rebours, traitant d'abord des maisons (v. 32-33) avant de statuer sur les terrains (v. 34).
Le principe énoncé pour tout Israël au v. 23 se trouve donc appliqué de manière plus restrictive dans le cas des communaux des villes lévitiques. Alors que la terre, en Israël, ne peut être vendue pour toujours, les communaux, eux, ne peuvent pas être vendus du tout. La clause de motivation du v. 34, cependant, semble être en contradiction avec celle du v. 23 : la première affirme que les lévites disposent d'une propriété perpétuelle, alors que la seconde déclare que la terre appartient au Seigneur, et que les Israélites ne sont que des immigrés résidents en sa présence.
On peut cependant se demander si le cas des lévites, sur lequel la loi insiste tant ici, n'est pas emblématique d'un certain idéal de vie et ne renvoie pas au statut des Israélites dans leur ensemble sur la terre donnée par le Seigneur[146].

4.1 migrāš : les communaux des villes lévitiques

La Bible donne assez peu de renseignements sur l'usage de ces communaux (מִגְרָשׁ) mentionnés avec les villes lévitiques.
Le terme hébreu מִגְרָשׁ est utilisé principalement à propos des villes lévitiques (Nb 35,1-8 ; Jos 14,4 ; 21 ; 1 Ch 6,39-66 ; 2 Ch 31,19). En dehors de cet emploi, il apparaît dans le livre d'Ézéchiel à deux reprises : pour désigner dans la part sacrée qui lui est réservée, ainsi qu'un périmètre qui isole la zone immédiatement consacrée au sanctuaire du reste de la part consacrée au Seigneur (Ez 45,2) ; en Ez 48, « la ville » dispose d'un מִגְרָשׁ (cf. Ez 48,17) distinct, semble-t-il, de la zone cultivable (Ez 48,18-19).
La TOB varie dans sa façon de rendre le terme en français : « communaux » dans les deux listes parallèles de Jos 21 et 1 Ch 6, « pâturages » en Ez 48,15.17, et 1 Ch 5,16, mais des termes plus vagues ailleurs : « environs (de leurs villes) » en Lv 25,34, « terres (autour de ces villes) » en Nb 35,2, « territoire (de chacune de leurs villes) » en 2 Ch 31,19, ou plus simplement encore « zone » en Ez 45,2. Elle omet de traduire בְּעָרֵי מִגְרְשֵׁיהֶם en 1 Ch 13,2.
Le HAL donne « *Weideland* » (pâturages), de même que Keil, qui fait dériver le substantif du verbe גרשׁ (chasser) : l'endroit où l'on chasse le bétail, où on le fait paître en le poussant devant soi[147]. Peut-être, en gardant l'intuition de Keil, peut-on trouver une autre explication qui rendrait aussi compte de l'utilisation de מִגְרָשׁ dans un sens plus vague : le terme désignerait le rebut du terrain, le terrain « rejeté », « repoussé » en quelque sorte, en

146 Cela expliquerait la brusque irruption des lévites dans le livre du Lévitique où ils n'apparaissent jamais en dehors de Lv 25, comme le remarque Wellhausen. Cf. Julius WELLHAUSEN, *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* – Zweiter Druck mit Nachträgen (Berlin 1889), p. 168.

147 Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 166.

dehors des remparts de la ville, et où il serait normalement interdit de construire pour des raisons militaires (cf. Is 22,10). C'est ce que l'on appellerait aujourd'hui un « terrain vague »[148].
On peut déduire de Ez 48,15 que le territoire de la ville se répartit en zone constructible (מוֹשָׁב) et en *migrāš*. Il s'agit sans doute d'une réalité courante. En Nb 35,3, ces terrains sont en principe destinés à nourrir le bétail des lévites (de même en Jos 14,4 et 21,2[149]). Ce ne sont donc pas des terres cultivables et on peut les considérer comme des communaux. Les lévites se trouvent ainsi dans une certaine mesure dans une situation comparable à celle de tout Israël lors de l'année sabbatique, puisque si le travail de la terre leur est théoriquement impossible puisqu'ils doivent se consacrer au service du Temple, ils peuvent en revanche faire paître leurs animaux sur ces terres. On peut néanmoins se demander pourquoi la question de la vente des terrains communaux se pose : qui peut se croire autorisé à disposer de terrains communs ?

Rachi a perçu cette difficulté. Il évoque à ce propos le trésorier du sanctuaire dans le cas d'un champ consacré à Dieu (cf. Lv 27,16-21)[150]. C'est cependant s'éloigner du sens obvie du texte, où aucune allusion n'est faite à la consécration du terrain. Rachi considère néanmoins qu'un lévite pouvait disposer d'un champ et le consacrer au Seigneur. Un telle hypothèse peut prendre appui sur un bref passage du second livre des Chroniques. 2 Ch 31,19, en effet, mentionne des prêtres qui vivaient, au temps d'Ézékias, sur les « champs communaux de leurs villes » (בִּשְׂדֵי מִגְרַשׁ עָרֵיהֶם), une expression proche de celle de notre verset[151]. Il semble donc que des prêtres vivaient à l'extérieur des villes, dans les champs qui leur étaient réservés[152]. Ces terrains étaient-ils répartis par lots attribués à chaque famille ? Cela n'est pas impossible. Il est même probable qu'une maison située en dehors des remparts disposait d'un petit terrain attenant.
Comme le remarquait déjà Wellhausen, d'autres textes, en dehors du Pentateuque, montrent que des prêtres possédaient des terrains[153]. Abiatar est prié par le roi Salomon de retourner à Anatoth, dans son « champ » (עַל־שָׂדֶיךָ ; 1 R 2,26) ; Amaçya, prêtre de Béthel, reçoit une prophétie d'Amos lui annonçant que « sa terre » (אַדְמָתְךָ) sera partagée au cordeau (Am 7,17) ; Jérémie, nous l'avons vu,

148 Cf. Hans STRAUSS, *Untersuchungen zu den Überlieferungen der vorexilischen Leviten* (Bonn 1960), p. 137, où l'auteur donne comme sens premier (*Grundbedeutung*) du mot : « freier, umgebender (ungenutzter) Raum ».

149 Strauss fait ainsi remarquer que le schéma de Jos 21,2 : עָרִים לָשֶׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶן לִבְהֶמְתֵּנוּ est repris comme un refrain, mais en raccourci, dans la suite du chapitre (21,8.18.33.42). Cf. STRAUSS, *Untersuchungen*, p. 135. On ne saurait loger les lévites sans penser à leur bétail !

150 Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 196.

151 Le Chroniste emploie l'expression « villes sacerdotales » (עָרֵי הַכֹּהֲנִים ; 2 Ch 31,15). Le contexte invite à voir là les villes lévitiques (cf. 2 Ch 31,17).

152 Il s'agit peut-être d'un état de fait postérieur à celui que suppose Nb 35, mais il est difficile de dire s'il remonte effectivement au temps d'Ézékias ou à celui du Chroniste.

153 Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, p. 154.

acquiert un champ de son cousin, apparemment de famille sacerdotale comme lui (Jr 32,6-25). Ces terres semblent plutôt être des terres cultivables, en propriété individuelle, et non des terrains communaux. Quelle était l'origine de cette propriété puisque, selon le Pentateuque et le livre de Josué, les lévites n'ont pas reçu de terre en partage, hormis les communaux de leurs villes ? Si l'on retient l'hypothèse de Mazar exposée plus haut, il peut tout à fait s'agir de gratifications royales octroyées pour des services rendus à la couronne[154].
On peut aussi penser que certaines familles lévitiques ont pu s'enrichir et acquérir des terrains à la faveur de crises agricoles obligeant de petits propriétaires à vendre, comme cela est envisagé en Lv 25, ce qui suppose justement que la loi du jubilé était ou bien inconnue (ce qui est le plus vraisemblable), ou bien non appliquée. Enfin, comme le relevait Rachi, Lv 27 prévoit qu'un champ consacré au Seigneur et vendu par son propriétaire à un tiers reviendra lors du jubilé non pas au propriétaire initial mais au prêtre (Lv 27,21). Cela expliquerait alors pourquoi la question de la vente des communaux se pose au v. 34.

Si la terre possédée en commun est ouverte à tous, comme dans le cas des communaux, sans clôture ou sans borne qui délimite une propriété, on voit mal qui pourrait s'arroger le droit d'en disposer pour lui-même en prétendant la vendre. Si elle est répartie en petits lots attribués individuellement, en revanche, il peut y avoir clôture du terrain, et cela peut donner l'illusion d'un droit de propriété, ceci d'autant plus si des familles sacerdotales possèdent des terres cultivables dont elles peuvent disposer. Il faut alors rappeler que les lots attribués sur les communaux restent des terrains inaliénables, même s'ils sont accordés en concession à une famille[155]. D'où l'expression אֲחֻזַּת עוֹלָם, au singulier, pour désigner ces terrains accordés à la tribu de Lévi aux alentours de l'une de ses villes. En termes juridiques, on pourrait parler de propriété indivise.

4.2 Une valeur paradigmatique ?

L'attribution de terrains en lots individuels sur les communaux des villes lévitiques reste une hypothèse, étant donné le peu d'éléments dont nous disposons à ce sujet[156]. Essayons cependant de la prolonger quelque peu, en gardant à l'esprit ce caractère hypothétique. De Vaux mentionne une telle répartition des terres communes par familles non seulement chez les

---

154 C'est l'hypothèse de Haran, par exemple, à propos du champs d'Amaçya. Cf. HARAN, « Levitical Cities », n. 13, p. 53. Cf. les allusions à de telles pratiques en 1 S 8,15 ; 22,7. Parmi les personnages attachés au service du roi Salomon, quatre prêtres sont nommés en 1 R 4,1-7.

155 Dans le droit moderne, le principe juridique de la « servitude » reconnaît un droit créé par un état de fait qui dure pendant un certain nombre d'années. Si l'on n'intervient pas à temps, la force de l'habitude finit par avoir force de loi.

156 S'appuyant sur 2 Ch 31,19 et 1 Ch 5,16, et l'emploi du mot מִגְרָשׁ en Ézéchiel, Strauss fait une hypothèse voisine, bien que sensiblement différente : selon lui, les lévites vivaient primitivement sur des terrains vagues aux alentours des lieux d'habitation. Le droit, acquis de fait par cette pratique coutumière, fut ensuite « théorisé » par les récits du partage du pays. Cf. STRAUSS, *Untersuchungen*, p. 134-139.

nomades[157] mais aussi chez des sédentaires en Mésopotamie ancienne et dans la Palestine de l'époque moderne[158]. La terre, cultivable cette fois, était répartie soit par rotation, soit par tirage au sort entre les chefs de famille. De Vaux y voit l'origine du partage de la Terre Promise tel que la Bible le présente, de manière idéale, dans le livre de Josué, les Nombres ou le livre d'Ézéchiel[159]. Même si le schéma de la conquête tel que nous le présente la Bible est remis en cause aujourd'hui par les découvertes archéologiques, l'idée de de Vaux reste valable dans la mesure où la répartition idéale de la terre par tribus (Jos 13-21), ou par chefs de clans (cf. Nb 26,52-56) a pu prendre pour modèle des pratiques réelles, comme l'attribution de terrains communaux à des familles.

Dès lors, les communaux des villes lévitiques mentionnés au v. 34 pourraient avoir une valeur paradigmatique pour l'ensemble de la terre donnée à Israël en propriété perpétuelle (אֲחֻזַּת עוֹלָם ; cf. la promesse faite à Abraham en Gn 17,8). Cette propriété est de soi indivise puisqu'elle est d'abord la propriété du Seigneur (אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה , Jos 22,19 ; cf. la clause de motivation de Lv 25,23)[160]. Elle est cependant allouée à chaque tribu, chaque clan et chaque famille de façon définitive pour subvenir à leurs besoins[161]. En recevant des communaux autour des villes où ils résident, les lévites reçoivent une terre dont ils ne peuvent disposer à leur guise. Ils ont un droit d'usage, mais non de propriété individuelle. Cette terre, leur propriété collective à perpétuité par décision divine, ne saurait être vendue. Elle échappe complètement à l'économie marchande. La différence est que dans le cas des autres tribus d'Israël, la subsistance d'une famille est fondamentalement liée à sa terre, au point que la disparition de la propriété familiale

157 Le P. Jaussen, au début du siècle, observait encore chez les bédouins de Jordanie un type de propriété par indivis avec répartition des terres par clan avant les labours, par tirage au sort. Cf. JAUSSEN, *Coutumes*, p. 238.

158 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 253.

159 « Il est vraisemblable que ce tirage au sort de la Terre Sainte entre tribus n'est que l'extension idéale à tout le peuple de ce qui s'est réellement produit à l'échelon du clan et de la famille » (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 253).

160 Cf. en ce sens, MILGROM, *Leviticus*, p. 2202 : « Thus both the lay Israelites and the priestly class are equal in this regard : neither are they owners of their real estate. »

161 L'Ancien Testament ne fait aucune allusion à une distribution périodique des terres. On ne peut invoquer Lv 25 à l'appui de cette thèse comme le fait Alt, puisque chacun retourne dans « la propriété de ses pères » (Lv 25,41). Cf. ALT, « The Origins », p. 129, n. 119. Wright réfute cette théorie déjà ancienne mais qui va à l'encontre des données bibliques. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 66-70. De Vaux, qui prend les pratiques de la Palestine du début du siècle comme modèle du partage du pays prend bien soin de préciser : « *Sauf son caractère temporaire* [c'est nous qui soulignons], c'est la même répartition par le sort entre clans et familles qui est prescrite par Nb 28,55-56 ; 33,54 ; 36,2 ; cf. 27,7, et c'est ce qu'Ézéchiel prévoit pour l'Israël futur, Ez 45,1 ; 47,22. ». DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 253-254.

remet en cause l'existence même de la famille et que sa préservation est indispensable au maintien du « nom »[162].

5 Conclusion : une *g^e'ullâ* revue et corrigée à la lumière du jubilé

Au terme de cette étude des v. 23-34, nous pouvons rassembler nos conclusions en trois points : nous avons constaté une différence de statut juridique entre la terre et les biens immobiliers, le statut juridique de la terre en Israël étant peut-être inspiré de celui des communaux des villes lévitiques ; cette différence de statut, consécutive à l'introduction du jubilé basé sur le principe du v. 23 a occasionné une modification du droit de *g^e'ullâ* traditionnel ; ce droit protège désormais non pas seulement la famille propriétaire mais aussi, de façon symbolique, la terre elle-même, « libérée » lors du jubilé.

5.1 Une différence de statut juridique entre la terre et les biens immobiliers

En suivant pas à pas les développements casuistiques des v. 25-34, il apparaît que, dans l'esprit du législateur, c'est surtout le fait que le bien soit vendu pour toujours ou non à l'acheteur qui importe, selon le principe énoncé au v. 23 et explicité dans les versets suivants. Lorsqu'un bien (ou une personne), en effet, ne peut bénéficier d'une *g^e'ullâ* permanente, il ne peut pas non plus bénéficier de la libération lors du jubilé : une fois vendu, si le délai accordé pour l'exercice du droit de préemption classique est passé, il « disparaît » définitivement du patrimoine du vendeur qui n'a plus de moyen de le récupérer en dehors de la bonne volonté éventuelle de l'acheteur. Cela est vrai des maisons situées dans des villes fortifiées (v. 30), mais aussi, comme nous le verrons plus loin, des esclaves achetés par les Israélites parmi les peuples voisins, qui deviennent leur propriété perpétuelle (v. 46).
En revanche, un bien ou une personne sur qui l'on peut exercer la *g^e'ullâ* même après l'expiration du délai normal de préemption « sort » également lors du jubilé (v. 28.31.33.54)[163]. Entre ces deux catégories de « biens » (si l'on considère, comme dans le monde antique, l'esclave comme un bien[164]), il y a donc une différence de statut juridique essentielle : les premiers, non soumis à la *g^e'ullâ* permanente et au jubilé, peuvent être acquis en pleine

---

162 Cf. Nb 27,4 ; Rt 4,5.

163 Le cas de l'Israélite au service d'un autre Israélite est particulier : la *g^e'ullâ* n'est pas mentionnée mais il « sort » au jubilé (v. 41). Nous y reviendrons plus loin.

164 « A strictement parler, l'esclave est une chose possédée par son maître » (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 131).

propriété et leur acquisition procure à l'acheteur le droit d'en disposer comme il l'entend (c'est-à-dire en pleine possession du fonds) ; des seconds, on ne peut acheter que la capacité productive (le droit d'usufruit), pendant un temps déterminé, et ceci, sans disposer du fonds.
L'idéal serait que la terre ne soit jamais vendue, comme dans le cas des communaux des villes lévitiques (Lv 25,34), puisqu'elle est le moyen de subsistance donné par le Seigneur à une famille. Les aléas de la vie économique empêchent cependant de maintenir une position aussi rigide. Pour l'ensemble d'Israël, il faut donc adopter un régime plus souple mais qui préserve l'essentiel (c'est-à-dire l'inaliénabilité du fonds) : non pas « la terre ne sera pas vendue du tout », mais « la terre ne sera pas vendue pour toujours » (Lv 25,23). L'idéal impossible à vivre dans la pratique par l'ensemble d'Israël est réalisé en partie par les lévites qui vivent directement en dépendance du Seigneur pour leur subsistance, et vivent littéralement sur « ses » terres (cf. Ez 45,4-5), ne disposant que de quelques arpents pour entretenir un modeste troupeau de quelques têtes de petit bétail[165].

5.2 *Pré-emption et réd-emption : une modification du droit de g*^{e}*'ullâ*

Une telle interprétation fait de Lv 25 une avancée du droit par rapport à l'institution ancienne de la *g*^{e}*'ullâ*. Elle permet de comprendre l'enjeu des explications détaillées des v. 25-34, notamment des v. 29-34 qui peuvent apparaître comme une digression sans grand intérêt. La solution qui consiste à voir uniquement un droit de préemption en Lv 25,25, comme nous y invite le texte[166], si elle a l'avantage d'harmoniser Lv 25 et les deux cas de *g*^{e}*'ullâ* rapportés dans l'Ancien Testament, a aussi l'inconvénient de distinguer deux significations différentes de גאל dans deux versets consécutifs. Leggett observe à juste titre que le fait de reconnaître en Lv 25,25 un droit de rédemption, et non un simple droit de préemption, a l'avantage de permettre une même interprétation de גאל aux v. 25 et 26[167]. Or, il nous semble justement que c'est tout le problème du législateur aux v. 25-34 de préciser ce nouveau sens de גאל, un sens élargi mais qui reste dans la ligne du sens primitif, suite à l'évolution du droit introduite par le jubilé. L'institution ancienne de la *g*^{e}*'ullâ*, droit de préemption classique au bénéfice du clan que l'on observe dans d'autres civilisations voisines d'Israël[168], est modifiée au

---

165 Strauss se demande lui aussi si la mention de l'inaliénabilité des terrains accordés aux lévites dans la loi du jubilé ne vient pas de ce qu'il s'agit déjà, dans les faits, d'un certain accomplissement de la pensée fondatrice (*Grundgedanken*) du jubilé. Cf. STRAUSS, *Untersuchungen*, p. 136.

166 Notamment la protase du v. 26.

167 LEGGETT, *The Levirate*, p. 91.

168 Cf. WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 368.

profit du vendeur initial : celui-ci peut seul, à tout moment, récupérer sa terre en payant à l'acheteur le juste prix[169].
Ce qui motive cette modification du droit, c'est l'élément nouveau du jubilé, qui inscrit dans les faits le principe du caractère inaliénable de la terre : seules les récoltes sont vendues, jamais le fonds, et un propriétaire ne peut être éloigné de sa terre que 48 ans au maximum[170]. Le droit de préemption traditionnel était vraisemblablement lié au droit d'héritage. Celui qui était susceptible d'hériter de la terre avait priorité pour la racheter en cas de vente[171] et le patrimoine de la tribu était ainsi protégé[172]. L'institution du jubilé, elle, inscrit dans la loi la préoccupation non plus seulement pour le patrimoine d'un groupe, mais aussi pour le patrimoine individuel d'une famille[173]. Celui-ci devient intangible. La vente de la terre est perçue comme une sorte d'aliénation non seulement pour la famille en détresse mais aussi pour la terre elle-même, qui doit être impérativement « libérée » lors du jubilé. D'où une évolution du droit de préemption, naturellement porté en lui-même à se muer en droit de rédemption, non pas au profit du *gō'ēl* mais au profit du vendeur initial[174].
Si l'ancien droit de préemption en faveur du *gō'ēl* a néanmoins subsisté, c'est qu'il a gardé sa raison d'être en offrant la possibilité à un membre du clan d'exercer la solidarité envers le propriétaire en difficulté. Il permet vraisemblablement, lorsque c'est possible, de garder un certain lien entre la terre et la famille qu'elle est censée nourrir, en attendant que ce lien soit

---

169 Une telle évolution d'un droit de préemption en droit de rédemption est envisagée par Westbrook, mais seulement au profit du *gō'ēl*, pour le cas où il n'aurait pas été informé de la vente du terrain afin de pouvoir exercer son droit de préemption. Cf. WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 368.

170 Cf. le jugement de de Vaux : « Dans Lv 25, cette disposition ancienne est rappelée dans un contexte différent : la loi du jubilé a en effet pour objet la restitution de la propriété à l'individu ou à la famille qui la possédait et non pas seulement son maintien dans la parenté ; elle a, par rapport à l'institution du *gō'ēl* un caractère nouveau et (...) utopique » (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 255).

171 Cf. PEDERSEN, *Israel*, T. I, p. 93 ; RAMBAN, *Leviticus*, p. 449 ; WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 370. Westbrook fait remarquer la similitude entre la ligne de l'héritage en Nb 27,8-11 et celle du *gō'ēl* en Lv 25,48-49.

172 Cf. la réclamation des chefs de clan des fils de Galaad en Nb 36,3, qui montre la préoccupation pour la permanence de ce patrimoine de la tribu ou du clan.

173 En ceci consiste l'innovation du jubilé. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2192. Cette préoccupation pour le bien de la famille est déjà manifeste dans l'histoire de Naboth (1 R 21), mais il ne semble pas qu'elle ait été déjà inscrite dans la loi à l'époque d'Akhab. La préservation du patrimoine du clan et de son droit sur les personnes est, selon Stamm, le but de la *g^{e}'ullâ*. Cf. STAMM, *Erlösen*, p. 28. C'est sans doute vrai de l'institution originelle de la *g^{e}'ullâ*, mais Lv 25 l'infléchit dans la sens de la protection du patrimoine de la famille.

174 Cf. cette remarque de Westbrook : « A right of pre-emption would simply become a right of redemption – a charge on the property – if a sale were made without notice to the redeemer ». WESTBROOK, « Redemption of Land », p. 368. Neufeld établit également un lien étroit entre préemption et rédemption, deux droits largement répandus parmi les civilisations voisines d'Israël. Cf. NEUFELD, « Ius Redemptionis », p. 32.

rétabli complètement lors de l'année jubilaire. À partir du moment où la terre ne peut être vendue pour toujours, ce droit de préemption classique subit lui aussi une altération. Il devient une priorité accordée au *gō'ēl* pour un achat qui n'est que temporaire : l'achat, en réalité d'un certain nombre de récoltes jusqu'au jubilé (cf. v. 14-16)[175]. Le propriétaire initial, en revanche, dispose d'un droit perpétuel sur sa propre terre. Il est donc le seul à pouvoir disposer d'un droit de rachat après la vente illimité dans le temps. En récupérant sa terre, il ne fait qu'anticiper le jubilé, et ne lèse en rien l'acheteur dans la mesure où il lui rembourse les récoltes à venir (v. 27 ; cf. v. 14-16)[176].
Aucun mot nouveau n'est forgé pour définir ce nouveau droit différent du droit de préemption mais qui, d'une certaine manière, le prolonge au bénéfice du vendeur. Grâce au système des préfixes ajoutés aux racines, les langues modernes peuvent exprimer à la fois la similitude et la différence : pré-emption / réd-emption (du latin *emptio* : achat) ou *Vor-kauf* / *Rück-kauf*. L'hébreu est plus pauvre sur ce point. C'est donc le verbe גאל, traditionnellement utilisé pour la préemption, que le législateur utilise ici dans les deux cas, en raison de la parenté entre ces deux droits. Cela oblige alors le législateur à expliquer la distinction entre le nouveau droit et le droit de préemption classique évoqué normalement par le verbe גאל tel qu'il apparaît en Jr 34 et dans le livre de Ruth. D'où les précisions des v. 29-34.

5.3 « Libérer la terre »

Une dernière remarque à propos de ce que nous avons observé au début de cette section consacrée à la vente d'un bien foncier. Nous avions souligné que Lv 25 et Lv 27 sont les seuls endroits dans l'Ancien Testament où גאל est utilisé non pas pour une intervention en faveur d'un tiers mais pour une

---

175 L'absence du verbe קנה en Lv 25,25, à la différence de Rt4 et Jr 32 ne nous semble pas être due à cette altération, contrairement à ce que suggère MILGROM, *Leviticus*, p. 2195. Le verbe est utilisé en Lv 25,15.28 à propos d'un achat temporaire.

176 Dans la Loi de Eshnunna, nous l'avons vu, un paragraphe stipule qu'en cas de vente à la suite de difficultés économiques, après s'être séparé d'une maison le propriétaire initial dispose d'un droit de préemption au cas où l'acheteur revendrait son bien. Voir plus haut, p. 189. Ce droit de rachat, cependant, est subordonné au droit de préemption. En d'autres termes, le propriétaire initial doit attendre que l'occasion se présente pour racheter son bien, et dans ce cas son droit prévaut sur ceux des autres acheteurs potentiels. Mais il ne dispose aucunement d'un droit sur l'acheteur, à la différence de Lv 25 où il apparaît que l'initiative du rachat appartient au propriétaire initial dès qu'il dispose des fonds nécessaire. Cf. YARON, *Laws of Eshnunna*, p. 233 et n. 41. Ce que Yaron dit à propos Lv 25,29-30 et du droit de rachat à discrétion du vendeur peut se dire aussi de Lv 25,26-27, à ceci près que dans ce dernier cas le droit de rachat n'est pas limité dans le temps. Il faut donc se garder de voir trop vite un parallèle aux dispositions de notre loi dans le paragraphe 39 du Code de Eshnunna, comme le font certains auteurs. Cf. STAMM, « גאל », c. 385 ; WESTBROOK, « The price factor », p. 100-102; MILGROM, *Leviticus*, p. 2189. Lv 25,26-27 est probablement une innovation de la législation biblique par rapport au fonds commun de principes juridiques pré-biblique, comme le suggère Daube. Cf. DAUBE, « Law in the Narratives », p. 44.

intervention de l'intéressé lui-même en sa faveur[177]. Il s'agit donc bien d'un infléchissement de la signification traditionnelle de גאל. Peut-être l'idée que la terre est aliénée lorsqu'elle n'est plus utilisée par celui auquel elle était destinée par le Seigneur a-t-elle joué un rôle dans cette évolution sémantique qui a sans doute son origine en Lv 25 plutôt qu'en Lv 27. Lorsqu'il intervient pour récupérer sa terre en Lv 25, ce n'est pas seulement en sa faveur que le propriétaire initial agit, mais aussi pour la terre, afin de la faire sortir, de la « libérer », et de lui faire retrouver le rôle que son véritable propriétaire en définitive, le Seigneur lui-même, lui avait dévolu.

Les dispositions de Lv 27 peuvent éclairer ce principe. Si le propriétaire initial peut revendiquer son droit même vis-à-vis du Seigneur lorsqu'il lui avait consacré son champ, un tiers ayant acquis ce terrain consacré, en revanche, n'a plus aucun droit à racheter (Lv 27,19-21). La terre a comme deux destinations légitimes selon la volonté de celui qui en est le propriétaire véritable, c'est-à-dire le Seigneur lui-même : l'usage normal est l'exploitation par la famille qui l'a reçue en partage lors du don du pays et se l'est ensuite transmise de génération en génération ; un autre usage est cependant possible par le prêtre lorsque la terre est consacrée (de même que le prêtre mange les offrandes consacrées). Au cas où le propriétaire reviendrait sur sa décision de consacrer le champ, la loi arbitre en faveur de l'usage normal de la terre, moyennant une compensation d'un cinquième de la valeur du champ. En revanche, lorsque le champ consacré a été vendu à un tiers, le rachat par le tiers ferait sortir la terre de sa destination légitime : elle ne serait utilisée ni par la famille qui l'a reçue lors du don du pays, ni par un prêtre consacré au service du Temple. Dans ce second cas, puisque le destinataire initial de la terre s'en désintéresse, le propriétaire qu'est YHWH la confie à un autre qui est directement attaché à son service : elle devient alors définitivement la propriété du prêtre lors du jubilé (Lv 27,21).

Excursus : le problème historique des villes lévitiques

L'institution des villes lévitiques pose un problème qui est loin d'être résolu aujourd'hui. Il est malaisé de savoir avec précision la réalité historique à laquelle fait référence l'institution de ces villes, au point que certains ont été jusqu'à remettre en cause leur existence. La liste donnée en Jos 21 est longtemps restée mystérieuse[178] et

---

177 Voir plus haut, p. 188.

178 Pour une histoire de la recherche sur cette question, cf. Menahem HARAN, « Studies in the Account of the Levitical Cities », *JBL* 80 (1961), p. 45-54 et 156-165, notamment p. 45-48. La présence de villes cananéennes, l'absence de villes abritant ou ayant abrité un sanctuaire (telles Dan, Béthel, Silo ou Jérusalem), font partie des points débattus par les différents auteurs. Cf. également DE VAUX, *Institutions*, T. II, p. 224-226. La discussion a été relancée récemment par Na'aman. Cf. Nadiv NA'AMAN, « A New Look at the System of Levitical Cities », in *Borders and Districts in Biblical Historiography* (Jerusalem 1986), p. 203-236.

l'octroi des communaux en Nb 35 a un caractère nettement fictif qui, par son mode de calcul géométrique indépendant des réalités géographiques, rappelle le partage des terres en Ez 45,1-8 ou 48,8-22[179]. Il faut aussi signaler que le Deutéronome ne mentionne pas les villes lévitiques et que le lévite y est assimilé au *gēr* dans les lois de protection sociale[180]. Le livre des Juges nous présente, par ailleurs, deux exemples de lévites résidant (גר) hors des cités lévitiques. Le premier habite à Bethléem, qui n'est pas une ville lévitique, et cherche un autre endroit pour émigrer (Jg 17,7-9). Quant au second, son lieu de résidence n'est pas mentionné, mais le mot בְּיַרְכְּתֵי semble désigner plutôt la campagne que la ville (Jg 19,1).

Considérées par Wellhausen et bon nombre d'auteurs à sa suite comme une pure projection sacerdotale située dans un Israël idéal[181], les villes lévitiques ont vu leur enracinement historique défendu par un autre courant de la recherche, qui s'efforçait de découvrir une période de l'histoire d'Israël où cette liste pouvait être plausible. L'hypothèse de Mazar[182] semblait rallier les commentateurs récents[183], mais elle fut remise en cause il y a peu par Na'aman[184] et, de façon plus radicale encore par Spencer[185].

Tout en reconnaissant le caractère en partie schématique des textes, notamment pour le calcul de la zone des communaux, Mazar y voit la trace d'une tradition indiscutable quant à l'existence même de l'institution[186]. En observant attentivement la localisation des villes lévitiques, il constate qu'elle cadre assez bien avec la politique de Salomon consistant à construire ou renforcer des villes dans les territoires récemment conquis ou à leur frontière. S'appuyant notamment sur 1 Ch 26,30-32, il affirme que les lévites ont été employés par le roi à des tâches d'administration dans ces villes. Cette hypothèse a l'avantage d'expliquer l'étendue des villes lévitiques sur un territoire qui ne fut pleinement intégré au royaume unifié que pour une période restreinte (d'où la présence de villes « cananéennes » comme Gezer, et des villes de Transjordanie), et parfois loin des sanctuaires. Elle rend compte aussi de l'absence ou de la rareté des villes lévitiques au cœur de la Judée et de la Samarie, territoires plus sûrs et administrés depuis plus longue date par la monarchie[187].

---

179 L'argument de Graf, cité par Wellhausen, est que seul un paysage du type des steppes de l'Asie centrale ou de l'Amérique du Nord pourrait justifier un tel mode de calcul, complètement irréaliste dans les collines de Palestine. Cf. Julius WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[6] (Berlin 1905,1ère éd. 1882), p. 154.

180 Cf. Dt 12,12 ; 14,29 ; 26,12.

181 Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, p. 154-155.

182 Benjamin MAZAR, « The Cities of the Priests and the Levites », *Congress Volume, Oxford 1959* (ed. G. W. ANDERSON – P. A. H. DE BOER – G. R. CASTELLINO – H. CAZELLES – E. HAMMERSHAIMB – H. G. MAY – W. ZIMMERLI) (VTS 7, Leiden 1960), p. 193-205.

183 D'après le commentaire récent de Butler sur le livre de Josué. Cf. Trent C. BUTLER, *Joshua* (WBC 7 ; Waco 1983), p. 225-226.

184 Cf. ci-dessus, n. 178.

185 John R. SPENCER, « Levitical Cities », AnchorBD, Vol. IV, p. 310-311.

186 Cf. MAZAR, « The Cities of the Priests and the Levites », p. 194-195.

187 Dans son étude sur l'administration de Salomon, Mettinger appuie cette position et fait remarquer que les zones où une proximité géographique étroite existe entre les domaines royaux, les forteresses royales et les cités lévitiques sont principalement des zones frontières. Cf. Tryggve N. D. METTINGER, *Solomonic State Officials*. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite

Na'aman objecte néanmoins le caractère artificiel de la répartition des villes en 48 cités réparties équitablement parmi les 12 tribus d'Israël, ainsi que l'absence de centres administratifs et cultuels importants, tels Béthel, Dan, ou Béer-Shéva[188]. Cet auteur n'en maintient pas moins une base historique pour un noyau de villes lévitiques, notamment les 13 villes aaronides du royaume de Juda[189]. Spencer va plus loin et dénie tout caractère historique aux cités lévitiques. Leur contexte historique ne saurait être situé, selon lui, avant l'Exil. Il faut donc considérer la possibilité que les textes ne soient que des « créations de la période post-exilique qui cherchaient à expliquer comment les lévites s'inséraient bien dans la structure politique, sociale et théologique primitive de l'Ancien Israël »[190]. Un tel scepticisme radical est-il justifié ? En attendant la suite de la discussion entre les spécialistes, peut-être faut-il s'entendre sur ce que signifie le mot « cité lévitique ».
Ainsi peut-on se demander si les villes lévitiques étaient perçues comme étant données entièrement à la tribu de Lévi. Cela apparaît peu vraisemblable, et les textes laissent ouverte une autre interprétation. Selon Keil, en effet, l'expression « des villes où habiter » (עָרִים לָשָׁבֶת), en Nb 35,2.3, ne signifie pas que la totalité de la ville est donnée aux lévites mais seulement qu'un certain nombre de maisons leurs sont attribuées[191]. Le reste de la ville et ses dépendances restent la propriété de la tribu d'origine[192]. C'est bien ce qui ressort de la précision de Jos 21,12, cité par Keil à l'appui de sa thèse : si les communaux d'Hébron sont concédés aux lévites, les champs de la ville et les villages qui en dépendent restent propriété du clan de Caleb, qui reçut la ville lors du partage. Or, il est affirmé en Jos 15,14 que Caleb reçut Hébron comme patrimoine « jusqu'à aujourd'hui » (עַד הַיּוֹם הַזֶּה), ce qui laisse supposer que ce titre de propriété sur la ville n'a pas été remis fondamentalement en cause par l'institution des villes lévitiques. On comprend mieux, ainsi, d'une part comment des villes de l'importance d'Hébron ou de Sichem ont pu être intégrées

---

Monarchy (ConBib 5 ; Lund 1971), p. 101. On peut comprendre que les lévites, population qui n'était pas attachée à une terre contrairement aux autres tribus d'Israël, aient pu être utilisés comme « pionniers » dans des zones nouvellement conquises. La liste des villes, datant de l'époque de Salomon, proviendrait des archives des prêtres de Jérusalem. Elle aurait été préservée malgré sa rapide désuétude (certaines villes seront rapidement reprises par les voisins d'Israël) en raison de la permanence de l'institution même des villes lévitiques. Cf. MAZAR, « The Cities of the Priests and the Levites », p. 198 et 204.

188 Cf. NA'AMAN, « A New Look », p. 206-208. Na'aman considère le système des 12 tribus et leurs frontières comme des fictions littéraires. Ibid., p. 207.

189 Cf. NA'AMAN, « A New Look », p. 230-236. Pour Na'aman, cette réalité historique remonte au VIIème s. av. J.-C. Ibid., p. 233.

190 « Creations from the post-exilic period which sought to explain how the Levites fit into the early political, social, and theological structure of ancient Israel ». SPENCER, « Levitical Cities », p. 311. Même opinion chez BIANCHI, « Das Jobeljahr », p. 75, qui cite Ahlström.

191 C'est aussi l'opinion d'auteurs plus récents, tels Mazar (MAZAR, « The Cities of the Priests and the Levites », p. 195) et Haran (HARAN, « Levitical Cities », p. 16).

192 Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 390.

dans la liste de Jos 21[193], et d'autre part la situation des lévites d'après le Deutéronome (résidence au milieu d'autres tribus)[194].

193 Ce qui est, pour Wellhausen, une marque du caractère utopique de Jos 21. Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena*, p. 154.

194 Cf. Dt 12,12 qui, sans mentionner les villes lévitiques, emploie l'expression « le lévite qui est dans tes portes » (בְּשַׁעֲרֵיכֶם).

Chapitre 12

Insolvabilité et remise des intérêts (v. 35-38)

La seconde étape de la déchéance économique traitée en Lv 25,23-55 est introduite par la formule וְכִי־יָמוּךְ אָחִיךָ, au v. 35. Comme en Lv 25,25, elle est soulignée, dans le texte massorétique, par une *setoumâ.* A la différence de Lv 25,25, cependant, l'opération économique qui marque cette seconde étape n'est pas clairement énoncée au départ. Dans la première étape, le *waw* consécutif introduisait le verbe מכר qui exprimait une opération : la vente d'une partie de la propriété de famille. Les massorètes y ont vu la fin de la protase, et l'ont marqué par un *atnaḥ*. Ici, l'*atnaḥ* se situe après la locution וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ introduite par le *waw*. Celle-ci est plus vague : « et sa main chancelle envers toi »[1]. Elle exprime plus, semble-t-il, une situation qu'une opération. Le verset suivant (v. 36) évoque un prêt mais il est difficile de préciser, à première vue, si ce prêt est déjà engagé (et si la défaillance porte sur ce prêt), ou s'il fait suite à l'affaiblissement mentionné. Plusieurs expressions de ces versets méritent que l'on s'y attarde quelque peu afin d'éclaircir ce problème.

1 *māṭâ yādô ʿimmāk* : « (si) sa main chancelle envers toi... » (v. 35a)

Avant de préciser le sens de l'expression qui définit la spécificité du nouveau cas dans la protase du v. 35a, rappelons qu'à partir du v. 35 la deuxième personne du singulier, quasi absente de la section précédente (25-34), apparaît à nouveau fréquemment. Après le v. 48, elle disparaîtra presque complètement, ne subsistant que dans l'expression לְעֵינֶיךָ (« à tes yeux ») au v. 53[2].

L'expression hébraïque וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ du v. 35a est inhabituelle. La place de עִמָּךְ après יָדוֹ a de quoi surprendre. Située juste après *'aḥîkā*, comme aux

---

1 L'explication de cette traduction est donnée dans la section suivante.

2 Au v. 47, elle apparaît trois fois dans des expressions toutes faites : אָחִיךָ (« ton frère ») et גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ (« l'immigré et le résident qui est avec toi »). En classant les v. 35-53 en commandements personnels et impersonnels, Christiana Van Houten ne trouve qu'un seul commandement personnel après le v. 47 : le v. 53b. Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 128. Cependant, dans ce verset le verbe n'est pas exprimé à la deuxième personne et on ne peut pas parler formellement de commandement personnel. Seule la présence de לְעֵינֶיךָ permet de déduire qu'il s'agit d'un commandement destiné, indirectement, à celui auquel la loi s'adresse.

v. 39, l'expression pourrait être interprétée comme suit : « ton frère [qui est] avec toi », comme il faut comprendre au v. 47 : le *gēr wetôšāb* « [qui est] avec toi ». Mais pourquoi alors reporter עִמָּךְ après יָדוֹ ? Pourquoi, également, עִמָּךְ ne figure-t-il pas au v. 25, ni au v. 47 en tant que complément de אָחִיךָ, alors que la formule יָמוּךְ אָחִיךָ est manifestement reprise à dessein[3] ? Après quelques remarques d'ordre général sur le sens de la préposition *ʿim* nous serons mieux à même d'en chercher le sens dans notre verset.

1.1 Le sens de la préposition ʿim en général

La préposition עִם est utilisée à maintes reprises en Lv 25,35-55[4]. Elle a le sens très général de « avec » mais peut avoir différentes nuances. Cette préposition a-t-elle un sens spécifique lorsqu'elle est utilisée en lien avec le verbe מוך ou dans une expression telle que וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ ? Arrêtons-nous d'abord pour quelques observations préalables :

1. עִם a souvent une nuance spatiale et peut alors être rendu par « auprès de », ou même « chez ». C'est clairement le cas en Lv 25,6.35b.36.41a.45a, où עִם est employé avec des verbes qui situent dans l'espace (vivre dans le sens d'habiter, sortir de, séjourner[5]). On peut assimiler à ce cas de figure l'occurrence du v. 45b, celle du v. 23 ainsi que la première et la troisième occurrence du v. 47[6]. עִם peut encore signifier « en compagnie de », comme dans les deux occurrences où il s'agit des enfants qui sont libérés avec leur père (v. 54)[7]. La seconde occurrence du v. 40, qui précise le verbe עבד, peut

---

3 La LXX, d'ailleurs, ajoute ὁ μετὰ σοῦ après ὁ ἀδελφός σου au v. 25. Selon Wevers, le traducteur est sans doute influencé par les v. 36 et 39. Cf. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 415. La LXX, cependant, ne rend pas la même expression hébraïque (אָחִיךָ עִמָּךְ) par la même expression grecque dans les trois cas. En faisant de μετὰ σοῦ une apposition, elle se rapproche plutôt, en fait, du v. 47 où ὁ παρὰ σοὶ est mis deux fois en apposition de ὁ πρόσηλυτός ἢ ὁ πάροικος. Or, précisément, l'hébreu ne situe pas le frère appauvri dans une relation avec le destinataire de la loi au v. 23, mais dit seulement qu'il est « ton frère ».

4 La forme suffixée עִמָּךְ (« avec toi ») en particulier, revient souvent au cours des v. 35-43 : v. 35 (2 x) ; 36 ; 39 ; 40 (2 x) ; 41 (מֵעִמָּךְ) ; 47 (2 x). Outre les occurrences de עִמָּךְ, il faut encore relever celles de עִמּוֹ : v. 41 ; 47 ; 50 ; 53 ; 54, et de עִמָּכֶם : v. 45 (2 x). Une seule occurrence de עִם non pas suffixé mais introduisant un nom verbal : v. 50. Au total 18 occurrences, à comparer avec les deux occurrences avant le v. 35 (v. 6 et 23).

5 Dans le sens de « chez », עִם induit une nuance de dépendance, dans le mesure où celui qui habite chez son hôte dépend de lui, mais cette nuance est seconde par rapport au sens spatial, qui est premier.

6 Au v. 45b, עִמָּכֶם est une reprise de la première occurrence (45a), mise en parallèle avec בְּאַרְצְכֶם ; dans la première et la troisième occurrence du v. 47, עִמָּךְ est utilisé en complément de l'expression גֵּר וְתוֹשָׁב afin de la préciser. En Lv 25,23 עִמָּדִי ne précise pas directement גֵרִים וְתוֹשָׁבִים mais אַתֶּם. Nous verrons qu'une autre interprétation que le sens spatial est possible dans ce verset.

7 La LXX, en Lv 25, s'efforce de rendre ces deux sens par des expressions différentes : en général παρὰ + datif, lorsque le traducteur interprète dans un sens spatial : 35a.39.40.47 (2 x), mais aussi ἐν +datif (v. 45) ou κύκλῳ + génitif (44) ; μετὰ + génitif, lorsqu'il interprète dans le sens de « en compagnie de » (23.35b.36.41.50b.53.54), mais aussi πρὸς +accusatif (v. 6.50a). La deuxième occurrence du v. 47 dans le TM n'est pas traduite dans la LXX.

être interprétée dans ce sens[8] ou dans le sens de « chez toi »[9]. Quant au עִם non suffixé du v. 50, il signifie tout simplement « conjointement ». La signification est moins claire lorsque עִם est utilisé avec le verbe être aux v. 40a.50.53.

2. Lorsqu'il est employé dans le contexte d'une relation qui est définie, עִם est parfois traduit non pas par le mot neutre « avec » mais par un mot qui exprime quelque chose de cette relation. La préposition peut alors avoir le sens de « envers »[10], comme dans l'expression, fréquente dans l'Ancien Testament : עֹשֶׂה חֶסֶד עִם[11]. Ainsi en Gn 24,12, וַעֲשֵׂה־חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם est rendu dans la TOB par : « ... que je fasse aujourd'hui une heureuse rencontre et montre mon amitié *envers* mon maître Abraham ». Or, aux v. 40a et 53, le contexte est justement celui d'une relation, celle qui doit prévaloir entre l'Israélite déchu et son employeur. On pourrait alors traduire les occurrences des v. 40a et 53 par : « il sera pour toi comme... »[12] ou mieux « vis-à-vis de toi », qui est sans doute préférable à « auprès de toi » ou « chez toi »[13] dans le contexte. Certains optent pour ce type de traduction en Lv 25,23 : « vous n'êtes pour moi que des immigrés et des hôtes »[14]. De même, au v. 40b on peut tout à fait préciser : « il travaillera pour toi »[15]. En revanche, sans doute faut-il ranger la seconde occurrence du v. 50 dans le registre spatial et traduire par « chez »[16].

3. Si l'on compare le v. 35 avec les v. 25 et 39, il faut interpréter וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ comme une conséquence de l'appauvrissement exprimé par וְכִי־יָמוּךְ אָחִיךָ, et c'est l'ensemble des deux expressions qui définit le cas

---

8 CAZELLES, *Lévitique*, p. 118 : « avec toi ».

9 Rabbinat, Osty, Dhorme.

10 *Towards* selon le BDB (sens 1.d de עִם, p. 767).

11 Pour cette expression et d'autres du même type (*'śh ṭôb 'im* ; *rāṣâ 'im*), cf. BDB, p. 767.

12 Cf. CAZELLES, *Lévitique*, p. 118, et aussi la LXX pour le v. 40, mais non pour le v. 53 (« avec »). C'est aussi le sens donné par la TOB, avec un peu de liberté : « tu le traiteras comme... ».

13 Comme la majorité des traducteurs et le BDB (sens 3.d, p. 768).

14 Cazelles, *Lévitique*, p. 116. Le rejet du pronom אַתֶּם après le prédicat גֵרִים וְתוֹשָׁבִים inciterait à relier plutôt עִמָּדִי à אַתֶּם qu'à גֵרִים וְתוֹשָׁבִים. Littéralement : « des ***gērîm wetôšābîm*** vous vis-à-vis de moi ». Cf. Lm 3,10 : דֹּב אֹרֵב הוּא לִי. La LXX va dans ce sens (« devant moi ») : προσήλυτοι καὶ πάροικοι ὑμεῖς ἐστε ἐναντίον μου. De même le Targum Neofiti qui change עִמָּדִי en קדמי (devant moi). Cf. Alejandro DÍEZ MACHO, *Neophyti 1*. Targum Palestinense – Ms de la Biblioteca Vaticana, T III Levítico [Madrid – Barcelona 1971], p. 185, ce qui montre une tradition de lecture déjà ancienne.

15 Là encore, c'est le sens de traductions telles que « il sera à ton service » (Segond) ou « il sera ton serviteur » (TOB). Ce sens apparaît également en Gn 29,25.30 à propos de Jacob au service de Laban. De même le Seigneur, lorsqu'il combat « avec » Israël, combat « pour lui ». Cf. Dt 20,4 dans la TOB, mais aussi la RSV ou la Einheitsübersetzung.

16 À notre avis, כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ définit non pas la relation entre le maître et l'ancien esclave mais seulement sa durée. Nous y reviendrons dans la section consacré aux v. 47-55.

traité[17]. וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ apparaît donc comme une locution qui a son unité et son sens spécifique. L'apodose, au v. 35b, doit nous aider à comprendre ce sens par son lien avec la protase. Or, l'apodose commence par un verbe à la deuxième personne du singulier : וְהֶחֱזַקְתָּ.

4. Dans les v. 39 et 47, עִם , employé avec מוך dans la protase, introduit un pronom. Celui-ci se rapporte à la personne qui achète l'Israélite appauvri : « toi » au v. 39, ou « l'émigré qui est avec toi » au v. 47. Il y a donc un rapport direct entre ...יָמוּךְ אָחִיךָ עִם et ...וְנִמְכַּר לְ. Cela se déduit notamment du v. 47. Alors que, dans le v. 39, עִמָּךְ pourrait être perçu comme une sorte de redondance après le suffixe de אָחִיךָ afin d'impliquer davantage l'auditeur potentiel, il n'en va pas de même au v. 47. Dans ce verset, le premier emploi de עִם (עִמָּךְ) situe non pas le frère mais le *gēr wᵉtôšāb* dans le voisinage de celui à qui l'on s'adresse. Il vise à interpeller le notable qui se trouve dans la communauté où coexistent le frère affaibli économiquement et l'immigré ayant pignon sur rue : non seulement ce notable est témoin du fait qui se déroule sous ses yeux (cf. לְעֵינֶיךָ au v. 53), mais sa position lui fait un devoir d'intervenir, ou plutôt de veiller à ce que quelqu'un puisse intervenir. En revanche, et c'est là l'étonnant, le frère appauvri n'est pas situé par rapport à ce notable auquel la loi s'adresse mais, comme nous venons de le voir, par rapport au *gēr wᵉtôšāb*[18].

5. Au v. 39, l'apodose est dans la suite logique de la protase et s'adresse à celui qui, d'après cette dernière, est devenu le maître de son frère : לֹא־תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד (« tu ne l'asserviras pas d'un travail d'esclave »). L'auditeur potentiel est ici le premier concerné puisque c'est à lui que le frère s'est vendu. Au v. 47, la protase occupe la totalité du verset puisque la deuxième partie de celui-ci, après l'*atnaḥ*, est parallèle à la deuxième partie de la protase au v. 39. L'apodose, qu'il faut chercher au verset suivant (40), ne fait pas appel à l'auditeur potentiel. Celui-ci n'intervient ni dans la vente, ni dans le rachat, tout comme lors de la *gᵉ'ullâ* de la terre (v. 25-28). C'est donc parce que le pauvre s'est affaibli vis-à-vis d'une personne donnée qu'il est vendu à cette même personne, aux v. 39 et 47 : à l'Israélite destinataire de la loi dans un premier cas, à un immigré dans

---

17 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 296.

18 L'apparat critique de la BHS ne signale rien à propos du עִמּוֹ au v. 47. Pourtant, si aucune variante n'est attestée dans le TM, il n'en va pas de même dans les autres versions : la LXX, nous l'avons vu, omet de traduire ce terme (cf. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 430), ainsi que la Vulgate ; le targum Neofiti comporte עִמָּךְ, alors que le targum Onqelos, et le Targum Pseudo-Jonathan ont la leçon du TM (cf. DÍEZ MACHO, *Neophyti* I, p. 191 et n. 1, p. 190). La leçon facilitante du Targum Neofiti montre que le עִמּוֹ n'est pas naturel dans le déroulement de la phrase, où l'on attendrait plutôt עִמָּךְ. On la retrouve en ajout dans un manuscrit de la LXX en minuscule, le Ms 58, qui ajoute μετὰ σου là où la LXX ne traduit pas עִמּוֹ. De façon plus anecdotique, le lapsus de Wevers, dans son commentaire, est aussi révélateur à ce propos : il traduit עִמּוֹ par « with you ». Cf. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 430.

le second. L'apodose ne s'adresse à l'auditeur potentiel que dans le premier cas, parce qu'il est déjà partie prenante de la transaction, d'après la protase. Utilisé avec מוך, עִמּוֹ indique donc selon toute vraisemblance, au v. 47, la relation économique de dépendance du frère appauvri à l'égard de l'immigré qui a « réussi », dépendance qui va conduire à la vente du frère à ce même immigré. C'est lui, le *gēr wetôšāb* qui est « auprès de toi », qu'il faut surveiller (v. 53) mais le frère, lui, est d'une certaine manière hors de portée. Il est en relation directe non pas « avec toi » (עִמָּךְ ; v. 35.39), mais « avec lui », avec celui vis-à-vis duquel sa position s'est affaiblie (וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ ; v. 47)[19].

1.2 Le sens de 'immāk au v. 35

Au v. 35, les rapports entre les protagonistes ne sont pas aussi clairement définis que dans les deux versets que nous venons d'analyser, mais l'interlocuteur de la loi (« toi ») est invité à agir en soutenant son frère. Le contraste entre le notable et son « client »[20] est nettement souligné par l'opposition entre les deux verbes חזק , hi. (fortifier[21]) et מוט , q. (chanceler). D'après les v. 39 et (*a contrario*) 47, on peut penser que si ce « toi » est ainsi sollicité, c'est qu'il est lui-même déjà personnellement impliqué dans la situation de faiblesse de son frère, et ceci à un titre particulier bien qu'aucun lien de parenté ne soit mentionné[22]. עִם, utilisé dans la protase avec le verbe מוך ou l'expression וּמָטָה יָדוֹ qui le prolonge, a ici un sens spécifique. Afin de rendre compte de cette nuance, il faudrait donc traduire, dans les trois occurrences (v. 35.39.47) : « si ton frère s'affaiblit (et si sa main chancelle) *envers* toi/lui »[23], plutôt que de façon générale « près de toi/lui »[24], qui ne fait qu'indiquer une localisation.

---

19 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2205, citant Speiser. Ici, le rapport de dépendance est premier, non pas second comme dans le cas où עִם signifie « chez ». En ce sens, il ne s'agit pas de la même dépendance dans le premier emploi de עִם au v. 47 (le *gēr wetôšāb* qui est « auprès de toi », ou « chez toi » au sens large de dans ton pays) et dans le second, où l'affaiblissement du frère le met nettement dans une position d'infériorité. Milgrom semble mettre les deux situations sur le même plan en les traduisant de la même manière : « under your/his autority ».

20 Au sens du client romain.

21 La LXX traduit : ἀντιλήμψῃ αὐτοῦ (« tu le prendras en charge »). L'expression indique un véritable rapport de clientélisme entre le notable et celui qu'il prend en charge.

22 Contre Knobel-Dillmann et Hoffmann, pour qui עִמָּךְ signifie ici simplement que toute personne du voisinage de celui qui est en difficulté doit le soutenir. Cf. August KNOBEL, *Exodus und Leviticus*, für die Zweite Auflage neu bearbeitet von August DILLMANN (Leipzig 1880), p. 614 ; HOFFMANN, *Leviticus*, p. 344.

23 Ce qui revient à dire : « si ton frère s'affaiblit dans ses relations commerciales avec… ».

24 Comme le font Osty, Dhorme, Bible du Rabbinat et Segond, parmi les versions françaises, et déjà la LXX (la Vulgate omet de traduire עִמָּךְ dans les trois cas). La TOB, en revanche, traduit respectivement « (si ton frère a des dettes…) à ton égard » (v. 35.39) et « à son égard » (v. 47). Cazelles va dans le même sens et précise en note : « 'avec toi' implique des rapports d'affaire »

Que signifie alors concrètement « sa main chancelle envers toi » ? Joüon estime que la tournure sonne mal en hébreu, où c'est habituellement le pied qui « chancelle », et se met en devoir de corriger מטא en מצא pour ce motif[25]. Pourtant, l'expression « fortifier la main » (חזק , pi.) apparaît en 1 S 23,16, à propos d'un réconfort moral apporté par Jonathan à David, ou encore en Jb 4,3 et Is 35,3, dans le même sens. On la retrouve en Ez 16,49 (חזק , hi.), où il s'agit précisément du pauvre dont Sodome ne s'est pas soucié : « la main du malheureux et du pauvre, elle ne la raffermissait pas ». Même si l'expression « sa main chancelle » en tant que telle n'a pas d'écho dans l'Ancien Testament, l'image d'une main « défaillante » (Jb 4,3 ; Is 35,3) est donc une figure de style connue.

La main qui « chancelle » pourrait être le geste du mendiant qui tend la main vers le riche, de même que le geste d'« ouvrir la main » signifie l'octroi d'un prêt en Dt 15,8. Dans le contexte de Lv 25, cependant, il faut supposer qu'une dépendance financière du plus pauvre envers le plus riche existe déjà, comme nous l'avons montré ci-dessus. Le parallèle avec les v. 39 et 47 suggère, en effet, que le premier ne parvient pas à honorer des obligations contractées auparavant envers le second[26]. L'incapacité à rembourser est alors symbolisée par une main qui « chancelle ». Cela s'insère mieux dans l'ensemble de Lv 25 : on peut voir en effet, dans l'expression du v. 35, la réplique en négatif de celle des v. 26.28 et 47.49, où une main qui se procure le nécessaire est le symbole d'un rétablissement financier ou simplement d'une réussite au plan économique (v. 47). Nous verrons que cette hypothèse est étayée par l'analyse des versets suivants.

En traduisant par « falls under your authority », la JPS passe directement de la cause (insolvabilité exprimée dans la protase) à l'effet (une dépendance accrue que l'on peut déduire de l'apodose). Cette traduction a tendance à

(CAZELLES, *Lévitique*, n. *a*, p. 118). C'est aussi l'interprétation de Le Déaut pour les v. 35.39 et 47 dans sa traduction des recensions palestiniennes du Targum du Pentateuque (cf. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, p. 498-503). Cf. également CORTESE, *Levitico*, p. 118 et van Houten, qui traduit ainsi le v. 35a : « If any of your kin fall into difficulty and become dependant on you ». VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 124. De même la nouvelle traduction de la JPS (Jewish Publication Society of America), due à E. A. Speiser, paraphrase ainsi : « If your brother being in straits comes under your authority... », ce qui est sans doute aller trop loin. Levine interprète de la façon suivante : « 'if he lost his means in dealing with you', that is, if he became indebted to you » (LEVINE, *Leviticus*, p. 178).

25 Cf. Paul JOÜON, « Notes de critique textuelle », *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St. Joseph – Beyrouth*, T. VI (1913), p. 207.

26 C'est l'interprétation de la TOB, qui traduit ainsi le début de ce verset 35 : « si ton frère a des dettes et s'avère défaillant à ton égard ». Cf. aussi l'opinion de Wevers à propos du TM : « the meaning of MT is not overly clear, but it probably intends that he has become dependent on you ». On voit mal, en revanche, en quoi la traduction de עִמָּךְ par παρὰ σοι dans la LXX rendrait cette nuance, comme il le suggère. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 423.

niveler le sens en ne faisant plus apparaître la différence avec le troisième stade décrit aux v. 39 et 47[27].

2 *heḥĕzaqtā bô* : « … tu la fortifieras »

En Lv 25,35, חזק (hi.) est utilisé avec בו, habituellement interprété comme se rapportant au frère appauvri. Le verbe חזק, hi., qui introduit l'apodose peut avoir deux sens qui en Lv 25,35 engendrent deux interprétations opposés :

1. L'interprétation la plus courante adopte le sens de « fortifier », « soutenir ». C'est le sens adopté par la quasi-totalité des traductions qui interprètent ainsi : « tu le soutiendras » (TOB), où « le » renvoie au frère affaibli. Milgrom conteste cette traduction en faisant remarquer que חזק (hi.) n'est utilisé dans le sens de « soutenir » qu'avec יד pour complément[28]. Il ajoute que cette interprétation implique que le frère est soutenu comme un *gēr wetôšāb*, ce qui est contredit par l'interdiction du prêt à intérêt envers lui aux versets suivants[29].
2. La JPS, reprise par Milgrom, adopte le sens de « saisir ». La protase continue jusqu'à la mention du *gēr wetôšāb* : « and you hold him as though a resident alien »[30]. Ensuite seulement vient l'apodose. À l'appui de cette interprétation, Milgrom cite les nombreux passages où חזק (hi.) désigne le fait de saisir des personnes[31]. L'inconvénient de la traduction de la JPS est qu'elle anticipe sur le troisième stade de la déchéance économique, qui implique effectivement la saisie du débiteur et de sa famille (v. 39.47). D'où une contradiction : la protase nous situe dans le cas d'une perte d'indépendance du frère appauvri[32] alors que l'apodose en fait un personnage encore libre : « let hem live by your side » (v. 35) et « let him

---

27 Dans son commentaire de la JPS Levine a relevé cette opposition entre l'expression des v. 26 et 28 et celle du v. 35, qui confirme, selon lui, l'interprétation de la main qui « chancelle » comme indiquant un endettement. Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 178. Par ailleurs, le verbe נשג (hi.) est utilisé avec יד pour sujet en Lv 5,11 et 14,21, dans le contexte d'une faiblesse économique qui empêche de remplir une obligation (*i.e.* une main qui ne parvient pas à se procurer le nécessaire pour les sacrifices). – Milgrom a bien repéré le rapprochement avec Lv 25,26.28 et la nuance financière exprimée par « sa main chancelle », mais il reprend la traduction de la JPS. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2205.

28 Cf. Ez 16,49. C'est la référence la plus probante, que nous avons signalée plus haut à propos du soutien à un pauvre. Les autres références données par Milgrom, où le complément est introduit par בְּ, peuvent toutes être interprétées différemment dans le sens de prendre par la main, ou saisir la main de quelqu'un. 2 R 15,19 est cité par erreur par Milgrom, car il s'agit de fortifier « le royaume dans sa main » (à propos de Ménahem).

29 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2206. L'argument du prêt à intérêt se fonde sur Dt 23,21 qui exclut du prêt sans intérêt non pas le *gēr* mais le *nokrî*. Milgrom lui-même le remarque et se fonde sur Dt 14,21 pour exclure ici le *gēr wetôšāb*. Dt 14,21 mentionne le *gēr* non pas à propos du prêt à intérêt mais à propos de la consommation d'une bête crevée.

30 Cette traduction, pourtant originale, n'est pas expliquée par Levine dans son commentaire.

31 Par exemple (complément introduit par בְּ) : Ex 9,2 ; Dt 22,25 ; Jg 19,25 ; Is 4,1 ; Pr 7,13.

32 Cf. l'interprétation de Speiser rapportée par MILGROM, *Leviticus*, p. 2208.

live by your side as your kinsman » (v. 36). Ce personnage emprunte de l'argent et de la nourriture, ce qui implique qu'il n'est pas dans la maison de son maître. Levine l'a bien compris,qui assimile cette situation à celle d'un fermier (*tenant*)[33]. Peut-on encore, dans ce cas, parler d'une « saisie » de la personne ?

Milgrom ajoute quelques nuances dans sa propre interprétation : « ... and you (would) hold him (as though he were) a resident alien, let him subsist under your authority ». D'après lui, la loi suppose que le créancier voudrait se saisir du débiteur comme il le ferait d'un débiteur étranger en le réduisant en esclavage (d'après v. 44-46), et voudrait l'en empêcher. Cette interprétation est problématique pour deux raisons : d'une part elle suppose que le satut des esclaves étrangers est déjà connu, or il ne sera exposé qu'aux v. 44-46 ; d'autre part, elle suppose que dans sa formulation la loi prend en compte une intention, ce qui rend la chose peu claire. Ce qui est affirmé par le texte, Milgrom est obligé de le mettre au conditionnel dans son interprétation. Or, lorsque la loi veut interdire, elle le fait de manière explicite, comme le montre le v. 39.

Il est donc plus simple et plus cohérent de comprendre qu'il s'agit bien ici d'un soutien au frère appauvri mais on peut retenir l'observation de Milgrom quant à l'expression « fortifier la main ». Même si cette expression est peu fréquente avec חזק au hiphil[34], elle l'est avec חזק au piel[35]. On pourrait donc comprendre le complément בו comme étant une référence à la main qui a chancelé : « ... alors tu la fortifieras ». Dans la ligne de la métaphore désignant l'insolvabilité, il s'agit d'éviter que la main ne faiblisse davantage jusqu'à ce qu'elle soit incapable de tout mouvement, c'est-à-dire d'éviter que la dette ne s'alourdisse encore. Cela a du sens dans le contexte des v. 36-37 qui traitent d'une aide financière.

3 *gēr* w^{e}*tôšāb* : « en immigré-résident il vivra » (v. 35b)

La dernière partie du v. 35 présente également quelques difficultés d'interprétation du fait de l'extrême concision de la tournure hébraïque : וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ[36]. En plaçant le *zāqēp* sur בּוֹ , les massorètes interprètent le TM comme suit : « ...tu le soutiendras ; immigré-résident [et]

[33] Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 178.

[34] Voir ci-dessus, n. 28, p. 234.

[35] On pourrait citer beaucoup d'exemples en plus de ceux cités dans la section précédente (à propos de la main qui chancelle) : Jg 9,24 ; Jr 23,14 ; Esd 1,6 ; 6,22.

[36] Elliger est le seul à supprimer גֵּר וְתוֹשָׁב, qu'il qualifie de *beziehungslos*. Aucun motif de critique textuelle ne peut appuyer cette émendation. Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 337.

il vivra auprès de toi[37] ». La LXX, pour sa part, comprend ainsi : « ...tu le soutiendras *comme*[38] un immigré-résident et *ton frère*[39] vivra avec toi ». Parmi les traductions modernes, la TOB, entend cette précision de la façon suivante : « tu le soutiendras, qu'il soit un émigré ou un hôte, afin qu'il puisse survivre à tes côtés »[40]. Cette dernière interprétation fait de גֵּר וְתוֹשָׁב une apposition au suffixe de בּוֹ[41], alors que les massorètes en font une apposition au sujet (non exprimé) de וָחַי[42]. On peut interpréter l'option des massorètes dans ce sens : ton frère sera (comme) un *gēr w^{e}tôšāb* auprès de toi.

L'option de la LXX et celle des massorètes ne sont guères différentes quant au sens fondamental : le frère appauvri est ici traité comme le serait un *gēr w^{e}tôšāb* : soit il est aidé comme le serait un *gēr w^{e}tôšāb*, soit il vit à la manière d'un *gēr w^{e}tôšāb* dans la communauté. Le choix de la TOB est plus difficile à accepter, dans la mesure où elle identifie le « frère » désigné au v. 35 au *gēr w^{e}tôšāb*. Il ne s'agit pas, dans ce cas, d'un frère israélite dont la situation devient comparable à celle du *gēr w^{e}tôšāb*, mais de quelqu'un qui est déjà un *gēr w^{e}tôšāb* et que la loi demande de soutenir. Nous avons vu que Lv 25,44-46 établit une distinction assez nette entre le « frère » et le *gēr* ou le *tôšāb*[43] et il serait étonnant que le terme « frère » soit employé quelques versets auparavant pour désigner un *gēr w^{e}tôšāb*. Il est préférable d'interpréter ici dans le sens d'une comparaison.

Avant d'étudier en détail ce v. 35b, il nous faut tenter de préciser le plus possible le sens de l'expression *gēr w^{e}tôšāb*.

---

37 Cf. la RSV : « ... you shall maintain him ; as a stranger and a sojourner he shall live with you ».

38 Le grec ajoute ὡς, sans doute pour donner un texte plus aisé à comprendre. L'absence de coordination de l'original hébreu aurait mal sonné en grec. Sur les variantes provenant de retouches rédactionnelles d'ordre stylistique dans la LXX, cf. Marguerite HARL, « Les divergences » p. 210-212. – En ajoutant ὡς, la LXX interprète et cette interprétation est aussi l'option choisie par la NEB et reprise par Hartley : « ...you shall assist him as you would an alien or a stranger ». Selon Porter, il s'agit d'offrir à ce frère appauvri l'hospitalité d'une maison, comme on doit le faire pour un immigré-résident. Cf. PORTER, *Leviticus*, p. 205.

39 « Ton frère » est aussi un ajout.

40 De même Dhorme, Osty, Bible du Rabbinat et Segond, pour les traductions françaises, ainsi que Einheitsübersetzung. C'est aussi l'interprétation rabbinique. Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 197 ; HOFFMANN, *Leviticus*, p. 344.

41 Cf. Bruno BAENTSCH, *Exodus – Leviticus – Numeri übersetzt und erklärt* (HKAT I.2 ; Göttingen 1903), p. 428.

42 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 29 ; HOFFMANN, *Leviticus*, p. 344.

43 Voir plus haut notre point 1, p. 176.

3.1 gēr w^{e}*tôšāb en général*

Le problème de la signification de l'expression *gēr* w^{e}*tôšāb* est délicat. Si *gēr* w^{e}*tôšāb* est en général reconnu comme formant un hendiadys[44], il n'y a cependant pas d'accord sur le nombre de ses occurrences[45]. Rappelons ici les références où les deux mots sont utilisés conjointement : Gn 23,4 ; Nb 35,15 ; Lv 25,23.35.47(x2) ; Ps 39,13 ; 1 Ch 29,15. Pour ces deux dernières occurrences, dans des textes poétiques, *gēr* et *tôšāb* sont utilisés en parallèle et séparés par plusieurs mots. Il ne s'agit donc pas de l'hendiadys *gēr* w^{e}*tôšāb* proprement dit, en tant qu'il fait bloc[46]. Quant à Nb 35,15, il s'agit d'une énumération : לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב, où les trois termes sont introduits par la préposition לְ préfixée. Le fait que cette préposition soit répétée après le *waw* de coordination (à la différence de Lv 25,47), nous indique que les deux termes *gēr* et *tôšāb* sont perçus comme deux entités séparées,[47]. Dans les cinq occurrences restantes, les deux substantifs sont accolés l'un à l'autre, et l'ensemble *gēr* (w^{e})*tôšāb* (au singulier ou au pluriel) peut être considéré comme une expression ayant sa consistance propre, un bloc formant une entité non fractionnable. Nous proposerons ici une solution quant au sens de cette expression, à partir des résultats de l'enquête que nous avons déjà menée au sujet du *gēr* et du *tôšāb*[48], mais aussi à la lumière des emplois de Lv 25.

3.1.1 Le problème d'interprétation posé par l'expression

Les occurrences de l'hendiadys lui-même, *gēr* w^{e}*tôšāb*, sont extrêmement limitées, comme nous venons de le voir. Sur les cinq, quatre se trouvent en Lv 25. En Gn 23,4, Abraham, chef de clan riche en troupeaux et en esclaves, se définit comme un *gēr* w^{e}*tôšāb* devant les fils de Heth à Hébron ; en Lv 25,23, l'expression, au pluriel, définit les Israélites dans leur relation au Seigneur dans le pays qu'ils habitent ; en Lv 25,35, le *gēr* w^{e}*tôšāb* apparaît comme une personne vivant de façon indépendante (il n'a pas à retourner dans son clan au moment du jubilé) mais d'un statut inférieur au propriétaire ; en Lv 25,47, enfin (où l'hendiadys apparaît deux fois : une fois sous sa

---

[44] Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2187 ; le fait que le suffixe de עִמּוֹ au v. 47 soit singulier va dans ce sens. Ibid., p. 2237.

[45] Comparer, par exemple, HAL, « תּוֹשָׁב » et RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, n. 3, p. 99.

[46] Contrairement à ce qu'indique le HAL, de façon un peu illogique puisqu'il voit seulement en Ps 39,13 une utilisation en parallèle. RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, p. 104 fait bien la différence.

[47] Ramírez Kidd fait entrer Nb 35,15 dans la liste des occurrences de l'hendiadys *gēr* w^{e}*tôšāb*. Cf. RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, n. 3, p. 99. Cependant il évite d'employer le terme « hendiadys » à propos de cette occurrence à la p. 101. La deuxième option nous paraît préférable.

[48] Voir plus haut, notre point 3.4, p. 54.

forme normale et une fois sans le *waw* de coordination[49]), le *gēr* w^{e}*tôšāb* se trouve dans une situation d'aisance économique, et même de domination puisqu'un Israélite lui est vendu.

Les commentateurs, en général, ne s'attardent guère sur l'expression en ce qu'elle peut avoir d'étonnant, voire de contradictoire si, comme nous venons de le suggérer, le *gēr* vit de façon indépendante et le *tôšāb* vit dans la maison de son maître[50]. Un même personnage ne devrait pas, logiquement, pouvoir être à la fois *gēr* et *tôšāb*. Certains opposent le *gēr* w^{e}*tôšāb* au *gēr ṣedeq* (nom qui désigne un prosélyte dans le judaïsme post biblique)[51]. Mais il est difficile de comprendre, dans ce cas, pourquoi Abraham lui-même se définit comme un *gēr* w^{e}*tôšāb*. D'autres attribuent à la confusion entre les deux termes la naissance de l'expression[52], mais si les deux sont synonymes, comment expliquer le pléonasme ? Les traducteurs grecs, eux, ont perçu la difficulté tout en hésitant quant à la façon de la résoudre. Voici les différentes traductions que propose la LXX pour la même expression :

Gn 23,4 : πάροικος καὶ παρεπίδημος.
Lv 25,23 : προσήλυτοι καὶ πάροικοι.
Lv 25,35 : προσηλύτου καὶ παροίκου.
Lv 25,47 : τοῦ προσηλύτου ἢ τοῦ παροίκου et ᾧ προσηλύτῳ ἢ τῷ παροίκῳ.

On remarquera qu'en Lv 25,47, le traducteur de la LXX se sent obligé de transformer la coordination « et », qui correspond à l'hébreu w^{e}, en « ou » (ἢ), ce qui permet de contourner la difficulté. D'autre part, le mot

---

49 Keil semble distinguer l'expression *gēr tôšāb* de l'hendiadys *gēr* w^{e}*tôšāb*. L'ajout du mot *gēr* sans coordination au mot *tôšāb* vise simplement, selon lui, à distinguer le *tôšāb* israélite (dont il voit une mention au v. 35) du *tôšāb* étranger. Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 168. Il s'agit bien, pourtant, du même personnage dans la protase et dans l'apodose du v. 47.

50 À l'exception de Ramírez-Kidd, qui note que la combinaison des deux termes est étrange (« *somehow strange* »). RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, n. 9, p. 101.

51 Cf. HAL IV, p. 1578. Selon Ohana cependant, la notion même de conversion formelle au judaïsme est étrangère non seulement au Pentateuque mais à tout l'Ancien Testament. Il ne faut donc pas faire d'anachronisme et appliquer à l'interprétation d'expressions de l'Ancien Testament des distinctions qui ne sont apparues que plus tard dans la tradition juive. Cf. Moise OHANA, « Prosélytisme et Targum palestinien : Données nouvelles pour la datation de Néofiti 1 », *Bi* 55 (1974), p. 317-326.

52 Cf. KELLERMANN, « גור », c. 990. Rappelons que pour Elliger, *gēr* et *tôšāb* désignent le même personnage. Cf. ci-dessus, n. 148, p. 62. D'après Ohana, *tôšāb* n'est qu'un « synonyme explicatif de *gēr* » dans l'hendiadys. Cf. OHANA, « Données nouvelles », p. 331. Pour van Houten, les deux mots ont la même signification en 1 Ch 29,15, Ps 39,13 et Gn 23,4, même si ce n'est pas le cas ailleurs dans la législation sacerdotale. Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 125 . Le HAL, à l'article « תּוֹשָׁב », ne donne pas non plus d'explication pour l'hendiadys *gēr* w^{e}*tôšāb* (de même à l'article « גֵּר ») mais constate simplement la proximité entre les deux termes. Cohen va également dans ce sens. Cf. COHEN, « le '*gēr*' biblique », p. 138. Pour Rendtorff, il est évident que les deux termes ne sont pas identiques en Lv 25, mais il n'explique pas l'expression *gēr* w^{e}*tôšāb*. Cf. RENDTORFF, « The *gēr* », p. 79.

πάροικος désigne dans un cas (Gn 23,4) le *gēr*, et dans les quatre autres cas le *tôšāb*, ce qui montre là aussi l'embarras du traducteur[53].
Le rapprochement entre les deux termes de l'hendiadys doit d'abord être éclairé à la lumière des parallélismes que l'on trouve en Ps 39,13 et 1 Ch 29,15. Dans ces deux occurrences, *gēr* et *tôšāb* sont associés à cause de leur fragilité commune, qui est un appel à la protection divine[54]. Le *gēr* comme le *tôšāb*, en effet, ne faisant pas naturellement partie de la communauté sociale d'Israël, ont besoin de la protection d'un tiers : d'un groupe pour le premier, d'un particulier qui lui offre son toit pour le second. L'un comme l'autre n'ont pas accès à la terre et ne sont pas liés au pays comme le sont des familles implantées de longue date. Dans un contexte soulignant la fragilité et la brièveté de la vie qui semble n'être qu'un passage (Ps 39,6.14 ; 1 Ch 29,15), se comparer à un *gēr* ou à un *tôšāb* devant Dieu, c'est reconnaître cet état de fait et faire acte d'humilité devant Dieu (cf. Ps 119,19).
Compréhensible, et même nécessaire dans des textes juridiques, la distinction entre *gēr* et *tôšāb* s'estompe dans d'autres contextes, comme la poésie liturgique par exemple où, pour les besoins du parallèle, les deux mots sont associés à partir d'un point de convergence : la différence ethnique et la fragilité qui en est la conséquence. Il y a donc bien un élément sémantique commun qui a permis de rapprocher les deux termes. Mais ce qui justifie le parallèle peut-il justifier l'hendiadys ? Si c'est aussi leur dimension sémantique commune qui relie *gēr* et *tôšāb* dans l'expression *gēr wetôšāb*, alors nous sommes bel et bien en présence d'un pléonasme. Si, en revanche, c'est la dimension du statut social qui est à retenir, alors l'expression, nous l'avons dit, est contradictoire. Peut-on sortir de cette difficulté d'interprétation ?

3.1.2 Essai de solution

Si l'on en croit Lv 25,47, le *gēr wetôšāb* se définit d'abord comme *gēr*. En tant que *gēr*, il est distinct de l'Israélite, et son clan (מִשְׁפַּחַת גֵּר) reste à part même après plusieurs générations. La mention de la descendance (עֵקֶר) et du clan au sujet du *gēr* est d'ailleurs unique dans l'Ancien Testament[55]. Elle témoigne d'une situation où le *gēr* bénéficie d'une implantation déjà ancienne dans la société israélite, puisque son clan se perpétue, sans pour

---

53 Habituellement traduit par προσηλύτος dans la LXX, *gēr* est parfois traduit aussi par πάροικος, qui est utilisé pour traduire *tôšāb*. Selon Ohana, il n'y aurait pas de sens religieux dans le mot προσηλύτος utilisé par la LXX dans ce contexte. Cf. OHANA, « Données nouvelles », p. 322, n. 2.

54 Cf. RAMÍREZ KIDD, *Alterity*,104-108.

55 On a cependant des indications 2 S 1,13 du fait qu'un *gēr* pouvait avoir une descendance dans le pays.

autant être assimilé[56]. Dans ce même verset 47, le mot *tôšāb* est associé à *gēr* sans la coordination du *waw* : il fonctionne donc comme un épithète se rapportant à *gēr*. Ce *gēr* est donc marqué par une caractéristique : c'est un « *gēr tôšāb* » ou encore un *gēr w^etôšāb*. Quelle nuance de sens peut bien apporter le mot *tôšāb* au mot *gēr* ? Il nous faut ici faire deux remarques :

1. Le *gēr w^etôšāb* apparaît au v. 47, nous l'avons vu, comme un personnage qui a acquis une stature sociale, et même une supériorité du point de vue économique. Sa main « réussit »[57]. Le fait que ce préalable soit nécessaire à l'exposition du cas en lui-même (« si sa main réussit », et qu'« il [le frère appauvri] lui est vendu », alors...) laisse entendre qu'une telle situation n'est pas forcément naturelle. Cependant, si l'on se souvient de la situation sociale d'Abraham, il y a peut-être là une indication à retenir : le *gēr w^etôšāb* n'est apparemment pas un pauvre. Il ne saurait être assimilé au *tôšāb* qui, totalement dépendant de son maître pour sa subsistance, pourrait difficilement dominer sur un Israélite en devenant son créancier et le prendre à son service.

De fait, lorsqu'Abraham se présente aux fils de Heth comme un *gēr w^etôšāb* (Gn 23,4)[58], il ne se présente pas comme un pauvre, puisqu'il est « très riche en troupeaux, en argent et en or » (Gn 13,2), et qu'il possède des esclaves (Gn 17,27). On ne peut guère parler à son sujet de personne « économiquement faible ». De même, nous voyons Isaac prospérer au pays des Philistins et devenir propriétaire d'un cheptel important ainsi que de nombreux esclaves (Gn 26,14). Bien sûr, il faut y voir l'effet de la bénédiction divine envers les patriarches, mais il y a peut-être plus. Le contraste est frappant entre la situation du *gēr* telle que la dépeint Dt 10,18 ou Dt 29,10 (où le *gēr* est manifestement un indigent) et celle qui transparaît en Dt 28,43 (où le *gēr* prête aux Israélites) et Lv 25,47 (où un Israélite est vendu à un *gēr w^etôšāb*). D'après les textes eux-mêmes, par conséquent, certains parmi les *gērîm* se sont enrichis[59]. On comprend alors la précision apportée en Ex 12,48 : « que tout homme de chez lui (le *gēr*) soit circoncis », qui suppose un *gēr* à la tête d'une maison[60]. Cela n'empêche pas nécessairement, d'ailleurs, que le *gēr*, comme

---

56 A comparer avec Dt 23,8-9 où, à la troisième génération, l'Égyptien et l'Édomite peuvent entrer dans l'assemblée du Seigneur.

57 Littéralement, « atteint ».

58 Contrairement à ce que laisse entendre Kellermann, le mot *gēr* n'est jamais utilisé à propos des patriarches. Cf. KELLERMANN, « גור », c. 985 (dans les références qu'il cite, il s'agit du verbe גור et du substantif מְגוּרִים).

59 Cf. la reconstruction de l'histoire de l'identité de l'étranger d'après les textes de loi proposée par Van Houten, intéressante à plus d'un titre. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 159-155. La datation des textes reste cependant une entreprise délicate et toujours sujette à caution.

60 Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 156. Nulle part, cependant, il n'est dit qu'un *gēr* puisse être propriétaire, contrairement à ce qui est parfois affirmé. Cf. NEUFELD, « The Prohibition », p. 393 ; VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 164, reprenant une analyse de D. Smith. Seul le livre d'Ézéchiel envisage, dans le futur, que les *gērîm* qui ont déjà une descendance dans le pays hériteront de la terre dans la tribu où ils résident (Ez 47,21-23). Ceci est déjà le signe d'une assimilation, ou d'un désir d'assimilation extrêmement poussé.

la veuve et l'orphelin, soit resté dans les textes de loi un paradigme du pauvre ayant besoin de protection.
Le cas d'Isaac est intéressant pour ce qui est du rapport à la terre. On ne nous dit pas qu'il devient propriétaire d'une terre chez les Philistins, et pourtant il y sème et récolte au centuple (Gn 26,12). Il ne semble pas non plus habiter dans la maison d'un autre. Sans chercher à forcer le texte, on peut comparer sa situation à celle d'un métayer auquel on fournit les semences pour cultiver la terre[61]. C'est aussi la situation des paysans égyptiens après que Joseph leur ait acheté leurs terres (Gn 47,23-24). Ils sont les « serviteurs de Pharaon » en ce sens que c'est lui le seul propriétaire de la terre, mais leur condition sociale n'est pas celle de l'esclave qui vit dans la maison de son maître : ils ont leur propre maison, avec non seulement des enfants mais aussi d'autres personnes à leur charge et, hormis la redevance qu'ils doivent au prince, ils sont indépendants (Gn 47,24).

2. En plusieurs endroits, ישׁב s'oppose à גור (ou à des mots issus de la même racine) dans le sens d'une installation de plus longue durée que la simple migration. Ainsi en Gn 20,1, Abraham s'installe (ישׁב) dans le Néguev et émigre (גור) à Guérar, dans le pays plus riche des Philistins, sans doute à cause de la famine (Isaac fera de même en Gn 26,1) ; en Gn 37,1, Jacob s'installe (ישׁב) sur la terre des « migrations » de son père Abraham (בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו) ; ou encore en Gn 47,4, les frères de Jacob annoncent à Pharaon que, venus comme migrants (גור) à cause de la famine, il souhaitent maintenant (וְעַתָּה) s'installer (ישׁב) dans le pays. On ne peut donc affirmer, avec Cohen, que les deux verbes sont parfaitement synonymes[62].

La différence est bien rendue dans la LXX par les deux verbes grecs κατοικέω (pour ישׁב) / παροικέω (pour גור) dans les deux derniers cas (Gn 37,1 et Gn 47,4), et οἰκέω (pour ישׁב) / παροικέω (pour גור) dans le premier cas (Gn 20,1)[63]. Même Jg 17,8-11, invoqué par Cohen avec Gn 20,1 et Gn 47,4 à l'appui de son opinion, ne permet pas de déduire la synonymie des deux verbes : entre le v. 9, où le lévite exprime son désir de séjourner (גור) et le v. 11, où le narrateur constate qu'il s'installe à demeure (ישׁב) chez Mika, il y a précisément la proposition de Mika qui a pu l'inciter à opter pour un séjour plus long.

En outre, à deux reprises (Jr 14,8 et Jb 31,32) le *gēr* est mis en parallèle avec le voyageur (אֹרֵחַ). En Jr 14,8, le prophète reproche au Seigneur de se comporter comme un *gēr* ou comme un voyageur qui fait un crochet pour passer la nuit quelque part. Le reproche porte d'autant plus que le verbe גור n'est jamais utilisé à propos de la résidence du Seigneur mais seulement les verbes ישׁב et שׁכן[64]. En Jb 31,32, Job proclame qu'il ne laissait pas le *gēr* passer la nuit dehors, pas plus que le voyageur. Notons encore qu'en

61 Cf. § 43-47 et 253 du code de Hammurapi.
62 Cf. COHEN, « le '*gēr*' biblique », p. 137.
63 À propos de κατοικέω et παροικέω dans ce contexte, cf. HARL, *La Genèse*, p. 66.
64 Exemples : Ex 15,17 ; 1 R 8,13 ; Ps 68,17 (ישׁב) et Ex 25,8 ; Ez 43,9 ; Ps 74,2 (שׁכן).

Ps 105,12-13, la vie des patriarches, qualifiés de « *gērîm* », est décrite comme une vie d'errance de nation en nation. Le *gēr*, personnage indépendant, apparaît donc aussi comme un élément instable, où du moins mobile, du fait que rien ne le rattache à une terre ou à un clan[65].

Le choix des traducteurs de la LXX cherche peut-être à rendre compte de cette nuance, dans le domaine de la stabilité, entre le *gēr* et le *tôšāb*. D'après Ohana, en effet, entre le προσηλύτος et le πάροικος, la LXX ne verrait qu'une différence de degré, le premier désignant, selon lui, « l'étranger de fraîche date » et le second « l'étranger étant depuis longtemps dans le pays »[66].

A partir de ces deux observations, nous proposons de préciser le sens de l'hendiadys *gēr wetôšāb*. Il est difficile d'imaginer un *gēr* qui puisse à la fois être instable et en position de force d'un point de vue économique, ou un *tôšāb* à la fois dépendant de son employeur (pour la nourriture et le logement) et capable de prêter de grosses sommes d'argent[67]. Un *gēr* susceptible de devenir créancier est un *gēr* déjà bien implanté, qui a pu gravir les échelons de la réussite sociale. Si, comme nous le pensons, la stabilité est une caractéristique du *tôšāb*, ce mot, accolé au mot *gēr*, peut alors signifier un *gēr* installé depuis longtemps au même endroit, contrairement au *gēr* qui vend ses services à droite et à gauche comme *śākîr*. Mieux implanté dans son milieu, il a acquis une certaine aisance sans pour autant posséder de terres, tel Abraham en Canaan[68]. Comme Abraham, il peut avoir de la main-d'œuvre à sa disposition. Peut-être, tel Isaac chez les Philistins de Guérar, a-t-il eu la possibilité de travailler comme métayer et connaître la même réussite (cf. Gn 26,12-14)[69].

Le statut de métayer est d'ailleurs logiquement le stade intermédiaire entre le statut de propriétaire et celui de l'homme soumis à la servitude. Cette situation du métayer serait proche de celle décrite en Lv 25,35, où un

---

65 Van Houten affirme que le mot *gēr* désigne, dans le Code de l'Alliance, l'étranger qui a besoin d'hospitalité, qu'elle semble identifier avec le voyageur étranger. Cf. VAN HOUTEN, « Remember », p. 227. La raison de la mobilité du *gēr* n'est peut-être pas un simple voyage mais plutôt la recherche de travail. Sinon il serait difficile d'expliquer la distinction entre אֹרֵחַ et גֵּר . Spina souligne le caractère instable du *gēr* dépeint, selon lui, comme en mouvement (« *on the move* »). Cf. Franck Anthony SPINA, « Israelites as *gērîm*, 'Sojourners', in Social and Historical Context », *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Essays in Honor of D. N. Freedman (eds. C. L. MEYERS – M. O'CONNOR) (Winona Lake 1983), p. 323-324. Pour lui, c'est un problème économique ou social qui a poussé le *gēr* à émigrer.

66 Cf. OHANA, « Données nouvelles », p. 322, n. 2.

67 D'où le problème des traducteurs. Voir, par exemple, la critique de Budd à la NRSV à propos de la traduction de *tôšāb* comme *bound labourer*. Cf. Philip J. BUDD, *Leviticus* (NCent 3 ; Grand Rapids 1996), p. 357.

68 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2185. Parmi les rares auteurs qui s'intéressent au sens particulier de l'hendiadys *gēr wetôšāb*, Milgrom est le seul à souligner ce double aspect : le mot désigne un *gēr* à la fois enraciné dans son milieu et non propriétaire.

69 Isaac lui-même, cependant, n'est pas appelé *gēr wetôšāb*.

propriétaire, après avoir vendu ou hypothéqué une bonne partie de sa propriété (voire la totalité), n'est pas encore considéré comme ouvrier ou esclave et bénéficie encore de prêts[70]. Cela expliquerait l'expression וָחַי עִמָּךְ utilisée en Lv 25,35.36 à propos du frère comparé à un *gēr w^etôšāb*. Cette tournure est plus neutre que l'expression הַגָּרִים עִמָּכֶם \ עִמָּךְ utilisée à propos du *śākîr* et du *tôšāb* en Lv 25,6.45 et souvent appliquée au *gēr*[71]. La seconde implique une idée de protection[72]. La première signifierait au contraire la possibilité de rester membre de la communauté des hommes indépendants[73], à laquelle l'ancien propriétaire appartient de droit, sans avoir besoin d'une protection spéciale ni du groupe ni de l'un de ses membres influents.
Un tel statut rappelle aussi le cas des Égyptiens après la famine et l'accaparement des terres opéré par Joseph au profit de Pharaon, en Gn 47,24 : les Égyptiens sont en quelque sorte les métayers de Pharaon. Ce type de relation avec Pharaon correspondrait bien aussi au statut des Israélites sur la terre que le Seigneur leur a donnée : une terre qu'ils sont chargés de faire fructifier mais qui ne leur appartient pas, et sur laquelle ils doivent prélever des prémices à offrir au Seigneur, le véritable propriétaire[74].

L'étonnant est que précisément, dans le même chapitre de la Genèse, les frères de Jacob, eux, reçoivent une propriété (*'aḥuzzâ*) en Égypte (Gn 47,11 ; cf. 47,27). Ils ne seraient donc pas des *gērîm stricto sensu*, étant même mieux lotis que les autochtones ! Ils se présentent pourtant au Pharaon comme des bergers venus séjourner (גור) dans le pays pour y faire paître leurs troupeaux (Gn 47,3-4), et Jacob lui-même parle de sa vie en termes de « migrations » (מְגוּרַי ; 47,9). Fait significatif, Jacob ne veut pas être enterré en Égypte mais aux côtés de ses pères, preuve qu'il ne se considère pas comme un indigène au pays de Goshen (Gn 48,30 ; 50,29-32). De même pour Joseph (Gn 50,24-25). D'où les affirmations selon lesquelles les Israélites furent des *gērîm* au pays d'Égypte (cf. Lv 19,34 ; Dt 10,19). Il est difficile de tirer des conclusions précises d'un récit dont l'objectif premier n'est pas, justement, la précision juridique. Est-ce dans le contraste entre la situation des Égyptiens dans leur propre pays et celle des Israélites qu'il faut chercher l'explication de l'attribution d'une *'aḥuzzâ* à ces derniers en Égypte ? L'habileté de Joseph et la faveur divine retourneraient complètement au profit des Hébreux une situation au départ désastreuse : leur sort devient plus enviable que celui des

---

[70] Levine affirme qu'il est alors locataire sur sa propre terre. Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 178.

[71] Pour le verbe גור associé au *gēr*, cf. Lv 16,29 ; 17,8.10.12.13 ; 18,26 ; 19,35 ; 20,2. Voir aussi Ex 12,49 ; Nb 15,15.16 ; Ez 47,23.

[72] D'où la force du retournement opéré dans l'image du loup habitant (גור) avec l'agneau en Is 11,6.

[73] Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 178 ; GREENBERG, « More Reflections », p. 6-7.

[74] Cette conception du statut des Israélites sur un mode féodal a été suggérée par von Rad lorsqu'il assimilait la terre d'Israël à un fief concédé par un suzerain, JHWH, à des subordonnés pour l'exploiter. Cf. Gerhard von RAD, « Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch », *ZDPV* 66 (1943), p. 197 : « Grund und Boden war nicht Eigentum in unserem Sinne, sondern war der Sippe von Jahwe als Lehen zur Bewirtschaftung gegeben ». Cela n'empêchait pas, selon lui, l'existence d'une véritable propriété individuelle familiale, notamment avec le caveau familial (ibid.).

habitants du pays. Ou peut-être faut-il comprendre ici le terme *'aḥuzzâ* non pas comme une propriété au sens strict mais comme une terre accordée en fermage aux Israélites.

Il est frappant de constater que le régime des Égyptiens en Gn 47 est précisément celui que la loi applique aux Israélites en Lv 25, puisqu'ils ne sont pas les propriétaires de la terre (v. 23) et qu'ils sont les serviteurs du véritable propriétaire, le Seigneur (v. 42.55)[75]. Ce régime fait d'eux des *gērîm wᵉtôšābîm* devant le Seigneur (v. 23). Dans ce contexte, *gērîm wᵉtôšābîm* ne désignerait donc pas des laissés pour compte pris en charge par le Seigneur, mais plutôt des métayers responsables d'une terre sans en être véritablement propriétaires[76]. Responsables de sa mise en valeur, ils sont aussi responsables de sa non-profanation. Jouissant d'une certaine indépendance et d'une véritable stabilité, ils n'en demeurent pas moins dépendants de leur propriétaire qui détient, par le biais de la terre, la clé de leur situation matérielle et de leur sécurité.

En résumé. De même que nous avons précisé à propos du v. 6 le sens des mots *śākîr*, *tôšāb* et *gēr*[77], nous pouvons désormais préciser le sens de l'hendiadys :
gēr wᵉtôšāb : immigré-résident, c'est-à-dire immigré demeurant de façon stable dans une communauté, soumis à la corvée et vivant de façon indépendante.

3.2 gēr wᵉtôšāb en Lv 25,35

Revenons maintenant à Lv 25,35. Comment interpréter la mention du *gēr wᵉtôšāb* dans ce verset ? À la lumière de notre enquête sémantique, nous sommes désormais mieux armés pour répondre à cette question. Schenker propose à ce sujet une solution originale qui ne nous paraît pas décisive

---

75 Dans cet esprit, on peut comprendre les prémices comme une redevance sur le sol attribuée au Seigneur. Cf. Dt 26,10.

76 C'est l'interprétation, par exemple, de Habel et de Joosten. Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 98 et 107 (*immigrant tenants*) ; JOOSTEN, *People and Land*, p. 58. Pour Habel, rappelons-le, c'est le mot *tôšāb* en lui-même qui signifie « métayer ». Cf. plus haut, n. 192, p. 71. L'affirmation de Joosten : « the meaning of the term *gēr* poses no problem » (JOOSTEN, *People and Land*, p. 59) est un peu rapide. En effet, l'assimilation pure et simple de *gēr* à *tenant* ne tient pas compte du fait que le *gēr* est un être vulnérable et instable, qui apparaît habituellement comme n'ayant pas de terre à sa disposition. Joosten lui-même le remarque dans son paragraphe « The resident alien as a disadvantaged member of society » (ibid., p. 60-62 ; également p. 55 : « his social status is fragile »). Il en va autrement du *gēr wᵉtôšāb* dont la position sociale, d'après le peu d'occurrences dont nous disposons, apparaît nettement meilleure. L'exemple donné à deux reprises en note par Joosten pour montrer l'aisance du *gēr*, Gn 23,4, est justement une occurrence de *gēr wᵉtôšāb* (ibid., n. 158, p. 59 et 168, p. 62). Quant à la mention du *gēr* devenu créancier (Dt 28,43), elle est précisément l'annonce d'un « monde à l'envers », où celui qui est habituellement au bas de l'échelle sociale est « propulsé » tout en haut.

77 Voir plus haut, p. 71.

cependant. Aussi proposerons-nous une autre hypothèse qui s'intègre mieux, à notre avis, au contexte de Lv 25.

3.2.1 La thèse de Schenker : un Israélite exilé au milieu de ses frère

Schenker s'interroge à juste titre sur le rapport entre les v. 35-38 et le v. 10, qui affirme le principe du retour de chacun dans sa terre et dans son clan au moment du jubilé[78]. Selon lui, le fait de payer des intérêts n'oblige pas quelqu'un à quitter sa famille ou sa propriété. Cela peut être une conséquence à long terme, mais là n'est pas le motif, selon lui, de l'interdiction exprimée aux v. 36-37. La mention du *gēr wetôšāb* doit nous mettre sur la voie : elle indique, pour Schenker, que le frère mentionné au v. 35 est un Israélite devenu immigré-résident dans son propre pays à cause d'un appauvrissement. Immigré venu d'un autre clan en Israël, il reçoit un certain capital en argent et en nourriture, et travaille pour son hôte en échange de son hospitalité[79].

Il faut noter, cependant, que la loi n'enjoint pas explicitement de prêter, mais seulement de ne pas prendre d'intérêt. Elle ne mentionne pas encore le travail au service du notable, qui ne sera évoqué de façon explicite qu'à partir du cas suivant (v. 39). Dans l'Ancien Testament il y a des exemples de débiteurs en fuite comme les premiers compagnons de David, lui-même en fuite pour d'autres raisons[80]. On trouve également des exemples d'émigration pour cause de famine : Abraham ainsi que Jacob et ses fils, en Égypte ; Élie, à Sarepta au Liban ; Isaac et la Shounamite du cycle d'Élisée, en Philistie ; Élimélek et sa famille, au pays de Moab[81]. Dans ces différents cas cependant, l'émigration a lieu en dehors d'Israël, vers des pays où justement les conditions de vie sont moins difficiles en raison de meilleurs rendements agricoles.

En fait le problème réside surtout, nous semble-t-il, dans l'absence de toute allusion à une émigration éventuelle dans la protase du v. 35, qui définit le cas traité. Or, s'il s'agit de la pointe de la loi, on comprend mal pourquoi le fait même de l'émigration n'y est pas mentionné, sauf à voir dans l'expression « sa main chancelle envers toi » une demande d'asile. Il s'agit précisément ici de « casuistique », ce qui implique un type de raisonnement où les situations qui font l'objet d'une discussion sont clairement définies. Dans les trois autres situations décrites, en effet, le « cas » est clair : vente d'une partie de son propre terrain par le propriétaire (v. 25), vente d'un Israélite à

---

78 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 29. Pour les v. 35-38, voir les p. 29-31.

79 SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 31.

80 Cf. 1 S 22,2.

81 Cf. Gn 12,10 et 44,7 ; 1 R 17,8-9 ; Gn 26,1-14 et 2 R 8,1-2 ; Rt 1,1 . גור est utilisé dans tous ces cas.

un autre Israélite (v. 39) ou vente d'un Israélite à un *gēr w^e tôšāb* devenu opulent (v. 47). Nous avons proposé, dans la section précédente, une interprétation de « sa main chancelle » différente de celle qui serait impliquée par l'hypothèse de Schenker, à savoir une demande d'asile. Notre interprétation postule un rapport de dépendance déjà existant entre le frère appauvri et le notable. Le frère appauvri, dans ce cas, ne peut être un nouveau venu.

L'analyse conjointe des v. 35b et 36 dans notre point suivant va étayer cette hypothèse, dont il nous restera à montrer, dans la section suivante, comment elle peut s'accorder avec l'interdiction du prêt à intérêt déjà exprimée en Ex 22,24.

3.2.2 Un propriétaire ruiné

Les v. 35 et 36 se terminent tous deux par une formule similaire : וָחַי עִמָּךְ (v. 35) et וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ (v. 36)[82]. « Ton frère vivra avec toi » apparaît comme l'objectif que l'on cherche à atteindre, ou du moins la conséquence d'une intervention. Cette intervention est clairement énoncée au v. 36 : « tu ne lui prendras pas d'intérêt ». Au v. 35 elle est désignée de façon plus vague : « tu le soutiendras ». En se focalisant sur le v. 35, Schenker ne remarque pas le rapport établi par le v. 36 entre le fait de ne pas payer d'intérêt et le fait de pouvoir « vivre près de toi »[83]. Comme nous le verrons plus loin à propos des conditions de prêt, les taux d'intérêt élevés de l'époque, parfois abusifs, risquaient effectivement d'entraîner une famille dans un engrenage qui pouvait se terminer par l'esclavage. Cela signifiait donc à terme une séparation du clan[84]. Au vu de la similitude entre les deux conclusions, on peut comprendre le v. 36 comme une explicitation de l'expression וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ du v. 35b : n'est-ce pas en renonçant aux intérêts sur son prêt que le notable contribuera au maintien de son frère affaibli dans son groupe familial, comme unité indépendante ?

---

[82] La LXX accentue le parallèle en harmonisant les deux versets : elle ajoute ὁ ἀδελφός σου au v. 35.

[83] « For, by paying interest, he is neither separated from his property nor from his family. True, high interest could eventually lead to the necessity of leaving home and family (cf. Mt 18.25), but the text of vv. 35-38 does not forbid taking interest because of such a consequence ». SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 29.

[84] Le lien entre le taux d'intérêt et l'esclavage, notamment en raison de la cherté des taux dans le Proche-Orient Ancien, est souligné, entre autres, par Mendelsohn dans son article de 1949 sur l'esclavage dans le Proche-Orient ancien, ainsi que Phillips, Gnuse, Chirichigno et Matthews parmi les auteurs les plus récents. Cf. Isaac MENDELSOHN, « Slavery in the Ancient Near East », *BA* 10/4 (1946), p. 79-80 ; Anthony PHILLIPS, « The Laws of Slavery : Exodus 21.2-11 », *JSOT* 30 (1984), p. 54 ; Robert GNUSE, *You shall not steal*, Community and Property in the Biblical Tradition (Maryknoll 1985), p. 19-21 ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 62 ; Victor H. MATTHEWS, « The Anthropology of Slavery in the Covenant Code », *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*, Revision, Interpretation and Developement » (ed. Bernard M. LEVINSON) (JSOTS 181 ; Sheffield 1994), p. 126.

Il faut remarquer, à cet égard, que les v. 35-38 ne font pas encore allusion à une séparation du clan. Le jubilé n'est pas mentionné ici. Il l'était dans le cas précédent qui conduisait à vendre la terre. Il le sera dans les deux cas suivants qui consistent pour le frère appauvri à être vendu à un tiers. Cela reviendra pour lui à perdre son indépendance en tant que chef de famille et à quitter la structure sociale de son propre clan pour être intégré, à un niveau inférieur, au clan de l'acheteur. Le retour dans la propriété ancestrale et la réintégration du clan sont les deux axes de l'institution jubilaire, mentionnés au v. 41 (cf. v. 10). Le v. 35, pour sa part, précise un stade de dégradation de la situation économique d'une famille où celle-ci reste encore indépendante, même si elle est déjà extrêmement fragilisée : elle ne quitte pas encore son clan, mais il faut la soutenir pour qu'elle puisse garder cette indépendance le plus longtemps possible. D'où l'allègement du fardeau de la dette par la remise des intérêts.

Quel rapport, alors, entre ce frère appauvri et le *gēr w^etôšāb* ? Il y a unanimité sur le fait que le *gēr* biblique n'est pas propriétaire, du moins à l'origine[85]. Il n'a pas de terre à sa disposition et dépend donc de l'assistance que veut bien lui accorder un propriétaire, ne serait-ce que pour lui fournir du travail[86]. C'est d'ailleurs cette caractéristique – l'exclusion de la propriété foncière – que met en valeur le v. 23 lorsqu'il assimile les Israélites à des *gērîm w^etôšābîm* devant le Seigneur, seul véritable propriétaire de la terre. Dès lors, un propriétaire appauvri qui a déjà vendu une partie de sa terre et se trouve incapable de subvenir seul aux besoins des siens tend à ressembler à un *gēr w^etôšāb*, à la fois indépendant du fait de son statut d'homme libre, mais dépendant d'un riche propriétaire pour avoir du travail. Ce chef de famille est encore stable, d'un point de vue géographique, dans la mesure où il n'a pas quitté son clan.

Le *gēr w^etôšāb* est donc représentatif de cette situation intermédiaire dans laquelle se trouve le chef de famille à ce stade de sa déchéance économique : il ne fait déjà plus partie de la catégorie des propriétaires autosuffisants, mais il n'est pas encore séparé de son clan par l'esclavage, ou du moins la dépendance totale vis-à-vis d'un maître israélite[87]. On peut supposer qu'il travaille encore sur les terres qui lui appartenaient auparavant, mais à présent

---

85 Cf. Gn 15,13 et 23,4 notamment. Voir, par exemple, KELLERMANN, « גור », c. 983-984 ; MARTIN-ACHARD, « גור *gur* », c. 410 ; RENDTORFF, « The *gēr* », p. 79.

86 Cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 160-161.

87 Il importe, en effet, de bien distinguer les différents stades de la destitution sociale, comme le remarque Greenberg à propos d'une traduction erronée du v. 35. La dépendance vis-à-vis d'un maître sera la caractéristique du troisième stade de la déchéance, avec les deux situations décrites aux v. 39-54. Cf. Moshe GREENBERG, « More Reflections on Biblical Criminal Law », *Studies in Bible* (ed. Sara JAPHET) (Scr Hie 31 ; Jerusalem 1986), p. 7.

en tant que métayer de son créancier[88]. En ce sens, on peut dire que cette famille vit dans la situation sociale d'un *gēr* dans son propre pays (et même dans son propre village), comme dans la thèse de Schenker, à ceci près qu'elle n'est pas encore séparée de son clan, ni géographiquement, ni même socialement.
Un tel glissement d'une catégorie sociale à une autre est précisément, nous semble-t-il, la caractéristique du deuxième « cas » abordé en Lv 25,35-38. C'est l'hypothèse que nous allons maintenant explorer en reprenant brièvement la question débattue du prêt à intérêt en Israël.

4 « Tu ne lui prendras pas d'intérêt » (v. 36-37)

Nous venons de montrer que l'expression « sa main chancelle envers toi » signifie vraisemblablement qu'un prêt a déjà été engagé par le propriétaire appauvri. Si le prêt a déjà été contracté, pourquoi, alors, des dispositions concernant les intérêts sont-elles énoncées aux v. 36-37 ? Nous avons relevé également que le v. 36 n'est pas une exhortation à prêter, mais une simple interdiction de prendre des intérêts. S'agit-il d'un nouveau prêt envisagé, dont le législateur voudrait fixer les conditions ? Ne pourrait-il pas s'agir de dispositions concernant justement le prêt déjà contracté par le frère appauvri ? Les intérêts seraient alors les intérêts dus sur une dette non pas future mais déjà existante : l'emprunt déjà contracté envers le notable auquel la loi s'adresse. Il s'agirait d'un moratoire sur les intérêts. Cette hypothèse suppose que le prêt à intérêt était possible en Israël. Nous réservons pour un *excursus* à la fin de cette section le débat entre biblistes sur ce sujet. Nous nous contenterons dans un premier temps ici d'un bref rappel des dispositions de Ex 22,24 et Dt 23,20-21, avant de reprendre l'interprétation des v. 36-37. Auparavant, disons quelques mots des deux termes utilisés ici dans le contexte des intérêts : נֶשֶׁךְ et תַּרְבִּית.

4.1 nešek et t/marbît

Les deux mots hébreux נֶשֶׁךְ et תַּרְבִּית (en Lv 25,37 : מַרְבִּית) sont souvent utilisés ensemble dans la Bible hébraïque[89]. Alors que *nešek* est parfois utilisé seul[90], ce n'est jamais le cas de *tarbît*. Au total, le nombre d'occurrences est assez limité ce qui rend difficile la recherche du sens précis de ces termes. Après une histoire de la recherche très fouillée qui discute les différentes hypothèses une à une, Klingenberg constate que vu le manque de données, on restera nécessairement ici dans le domaine de la vraisemblance

88 Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 178 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2205.

89 Cf., en dehors de Lv 25 : Ez 18,8.13.17 ; 22,12 ; Pr 28,8.

90 Ex 22,24 ; Dt 23,20(x3) ; Ps 15,5.

ou de la plausibilité[91]. Du contexte de toutes les occurrences on peut déduire que le *nešek* ou le *tarbît* est toujours un avantage que le prêteur reçoit aux dépens de l'emprunteur. À partir de cette signification de base, plusieurs lignes de recherche ont été explorées. Mentionnons les plus courantes :

1. La différence entre les deux termes se situerait au niveau de la légitimité de cet avantage : l'un désignerait l'intérêt et l'autre l'usure[92]. Comment expliquer alors la distinction entre les deux termes dans les interdits : interdire l'intérêt, c'est *a fortiori* interdire l'usure, qui n'est autre qu'un intérêt abusif. La mention de l'usure serait donc inutile lorsqu'on a déjà mentionné l'intérêt.
2. La différence se situerait au niveau du mode de prélèvement de cette avantage. Le *nešek* serait une diminution du montant du prêt au départ (d'après la racine נשך : mordre) alors que le *tarbît* serait une augmentation du capital à rembourser, au terme (d'après רבה, hi. : augmenter)[93]. Pourquoi, alors, associer l'un des deux termes à l'argent, et l'autre à la nourriture en Lv 25,37 ?
3. La différence se situerait au niveau de la nature de l'objet prêté : *nešek* serait l'intérêt sur un prêt en argent et *tarbît* serait l'intérêt sur un prêt en nature, d'après Lv 25,37[94].

L'objection majeure que Klingenberg fait à l'hypothèse 3 est que Dt 23,20 évoque un *nešek* sur la nourriture[95]. Il se range à l'avis de Hejcl, qui émet une autre hypothèse, mais toujours à partir de la distinction établie en Lv 25,37[96]. Le point de départ de Hejcl est le constat de la flexibilité du cours des produits agricoles. Après la récolte, celui-ci chute nécessairement, en raison de l'abondance de l'offre. Si, comme on peut le supposer, le prêt a lieu à un moment où le cours est élevé (au moment des semailles ou même

---

91 Cf. Eberhard KLINGENBERG, *Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1977/7 ; Mainz 1977), p. 38-52, notamment p. 50.

92 Exemple : TOB pour Ez 18,8 et Pr 28,8 : *nešek* pour « intérêt » et *tarbît* pour « usure ». La BJ, pour les mêmes références, opte pour la solution inverse : *nešek* pour l'usure et *tarbît* pour l'intérêt. La solution de la TOB est plus logique, car l'interdiction de l'intérêt inclut celle de l'usure. Or *nešek* apparaît seul plusieurs fois. « Usure » est déjà la traduction de la Vulgate pour *nešek*.

93 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 260 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2209 (le recours à la LXX pour appuyer cette interprétation nous semble abusif : τοκος désigne simplement le produit de l'argent). Cette interprétation semble ancienne puisqu'elle apparaît déjà dans un commentaire rabbinique du 12ème siècle sur le livre d'Ézéchiel, celui du Rabbi Éliezer de Beaugency. Cf. KLINGENBERG, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 43. L'interprétation de *nešek* comme « morsure » sur le capital de départ remonte à la Mishnah. Ibid., p. 39.

94 Cf. Samuel E. LOEWENSTAMM, « נשך and מ/תרבית », *JBL* 88 (1969), p. 78-80, repris par HARTLEY, *Leviticus*, p. 421. En Ex 22,24 et Ps 15,5, où *nešek* figure seul, seul l'argent est mentionné.

95 KLINGENBERG, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 41.

96 Cf. KLINGENBERG, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 49-51 ; Johann HEJCL, « Der Ursprung und die Entwicklung des alttestamentlichen Zinsverbotes », *BS* 12 (1907), p. 86-91.

postérieurement), le remboursement de la même quantité de denrée au moment de la récolte[97] occasionne de fait pour le prêteur une perte au niveau de la valeur du capital. Cette perte n'a lieu que dans le cas des prêts en nature, la valeur de l'argent étant indépendante du calendrier des récoltes. Dès lors, il est légitime pour le prêteur d'exiger un surcroît de capital en nature lors du remboursement : le *tarbît*. Cette hypothèse reprend des éléments des hypothèses 2 et 3 que nous venons d'exposer : le lien entre l'avantage perçu par le prêteur et la nature de l'objet prêté, et l'explication de *tarbît* par la racine verbale רבה, hi.

À l'appui de cette hypothèse, Hejcl cite le § 51 du Code de Hammurapi selon lequel un prêt remboursé en nature doit l'être « au tarif du roi », ce qui dénote le souci de se protéger des fluctuations du cours des denrées. On retrouve ce même souci dans des créances babyloniennes récemment publiées par Charpin, dont un certain nombre mentionnent « le cours qui prévaudra après la récolte »[98]. On a pu constater, par ailleurs, que les taux d'intérêt sur le grain à Babylone étaient nettement plus élevés que ceux sur l'argent[99], ce qui s'expliquerait bien par la différence du cours du grain avant et après la récolte[100]. Dans ce cas, l'avantage perçu par le prêteur au moment du remboursement serait l'intérêt normal ou coût du prêt (intérêt dont le taux serait celui perçu sur l'argent) augmenté d'un ajustement du capital à rendre dû au changement du cours de la denrée. Selon Klingenberg, *nešek* désigne le coût du prêt alors que *tarbît* désigne l'ajustement du capital à rendre, qui n'est nécessaire que dans le cas du prêt en nature.

---

97 Voir les créances de Kûm-mâtum publiées par Dominique CHARPIN, « Les prêteurs et le palais : les édits de *mîšarum* des rois de Babylone et leurs traces dans les archives privées », *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs*. Proceedings of the Second MOS Symposium (Leiden 1998) (ed. A.C.V.M. BONGENAAR) (MOS Studies 2 ; Leiden – Istanbul 2000), p. 189-190. Il s'agit de documents babyloniens de l'époque de Hammurapi, donc très éloignés dans le temps de la période biblique. Cependant les réalités agricoles n'ont guère changé dans l'intervalle.

98 Notamment dans les archives d'Ibni-Amurrum. Cf. CHARPIN, « Les prêteurs », p.198-199.

99 Exemple : dans le code de Hammurapi,20% sur l'argent, et 33% sur le grain. Cf. FINET, *Le Code de Hammurapi*, § L, p. 69. On trouve des taux semblables dans les lois d'*Ešnunna* ou le recueil *ana ittišu*. Cf. Robert P. MALONEY, « Usury and Restrictions on Interest-taking in the Ancient Near East », *CBQ* 36 (1974), p. 2-4. Les contrats de prêt montrent que ces chiffres correspondent effectivement aux taux en vigueur dans cette région. Le Code de Hammurapi n'a donc fait que codifier une pratique déjà ancienne. Étant donné les bons rendements en Mésopotamie, ces taux n'étaient pas scandaleux à condition que la récolte soit bonne. Mais le débiteur était à la merci d'une calamité naturelle (ibid., p. 13). D'après les tablettes de Nimrud, les taux durant l'Empire Assyrien étaient de 25 % sur l'argent et 50 % sur le grain. À l'époque néo-babylonienne, il étaient probablement de 20 %, aussi bien sur l'argent que sur le grain (ibid., p. 16). Dix-sept contrats retrouvés à Ur, impliquant un certain Sin-Uballit au début du règne de Nabopolassar, donnent une idée des conditions de prêt à cette époque : les taux, habituellement de 20 %, peuvent aller jusqu'à 45 %. Des gages (esclave ou terre) remplacent parfois l'intérêt (ibid., n. 35, p. 17).

100 Maloney, « Usury », p. 3.

Il ressort de cette discussion que la différence entre les deux termes est bien à chercher du côté de la nature de l'objet prêté : argent ou denrée. La différence entre l'hypothèse de Hejcl et l'hypothèse 3 ci-dessus réside dans l'interprétation de *tarbît* : dans un cas il s'agit bel et bien de l'intérêt, dans l'autre, il s'agit d'un simple ajustement aux fluctuations du cours de la marchandise. L'objection que l'on peut faire à la thèse de Hejcl reprise par Klingenberg vient de Lv 25,37 : si *nešek* est ici le terme générique pour intérêt, pourquoi n'est-il interdit que sur l'argent, et non sur les denrées, puisqu'il n'est pas répété à propos de la nourriture ? C'est donc que le terme *tarbît* inclut aussi la notion d'intérêt.

Conclusion. La solution que nous proposons en essayant de tenir compte de toutes ces données est la suivante :

1. *nešek* désigne dédommagement perçu par le prêteur sur l'argent. Cet avantage est purement et simplement l'intérêt, le coût du prêt. *nešek* peut donc être rendu en français par « intérêt ».
2. *tarbît* désigne le dédommagement perçu par le prêteur sur les denrées. Cet avantage comporte d'une part le coût du prêt, c'est-à-dire l'intérêt, et d'autre part l'ajustement du capital dû à la fluctuation du cours de la denrée entre le moment du prêt et le moment du remboursement. Le *tarbît* est la somme du *nešek* et de cet ajustement. Il n'y a pas d'équivalent en français. Nous proposons de rendre *tarbît* par le terme très général « dédommagement ».
3. Dt 23,20 interdit l'intérêt sur toute sorte de prêt[101]. Dans le cas du prêt sur la nourriture, il interdit au prêteur de se dédommager du coût du prêt, mais pas nécessairement de l'ajustement du capital à rembourser. Le prêteur pourrait donc légitimement percevoir un dédommagement qui serait le *tarbît* moins le *nešek*.
4. Lv 25,37, qui interdit aussi bien le *nešek* que le *tarbît* va plus loin que Dt 23,20 pour ce qui est du dédommagement du prêteur[102]. En prohibant même le *tarbît*, il interdit non seulement l'intérêt mais aussi l'ajustement légitime qui permet au créancier de ne pas prêter à perte. Il s'agit d'un soutien actif au frère appauvri, dans lequel le prêteur s'implique jusqu'à accepter d'y perdre financièrement.

---

101 Comme le montre l'expression de la fin du verset : נֶשֶׁךְ כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ. Cf. Loewenstamm, « נשך and מ/תרבית », p. 79. L'objection de Klingenberg à Loewenstamm sur ce point ne nous paraît pas décisive. Cf. Klingenberg, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 41-42.

102 Dans sa comparaison entre Dt 23,20-21 et Lv 25,35-38, Braulik ne prend pas en compte la mention du *tarbît* en Lv 25, absente en Dt 23. S'il est vrai que Dt 23 est plus sévère quant aux destinataires du prêt, Lv 25 est plus sévère quant à la forme du prêt. Cf. Georg Braulik, « Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19-25 », *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Hrsg. Timo Veijola) (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62 ; Helsinki – Göttingen 1996), p. 33-50.

5. Certains textes non législatifs louent le juste qui renonce non seulement au *nešek* mais aussi au *tarbît*, ou au contraire dénoncent ceux qui les perçoivent[103]. Comment comprendre ce désaveu du *nešek* et du *tarbît* ? Nulle part ils ne sont perçus de façon positive. Il est probable que dans la pratique, la perception du dédommagement du prêteur devait souvent donner lieu à des injustices, à cause de la situation d'infériorité de l'emprunteur. *nešek* et *tarbît* sont des mots techniques, neutres du point de vue moral, mais leur utilisation dans certains contextes fait plutôt penser à la pratique de l'usure qu'à celle du dédommagement légitime du prêteur.

Pr 28,8 oppose celui qui augmente son bien par le moyen du prêt à celui qui est libéral envers le pauvre. Dans ce contexte, il faut comprendre la dénonciation de l'usure au dépens des pauvres : il s'agit d'une personne qui s'enrichit par le prêt. Ez 22,12 situe la perception du *nešek* et du *tarbît* dans un contexte de violence où il est question de sang versé et d'oppression. Là encore, le *nešek* et le *tarbît* sont ici perçus comme les signes d'une exploitation du faible par le fort. C'est également dans ce contexte que *nešek* et *tarbît* apparaissent en Ez 18,13. Par opposition, Ez 18 décrit l'idéal d'un juste qui n'hésite pas à venir généreusement en aide aux plus pauvre par l'aumône (Ez 18,7.16). Sa libéralité s'exprime également par le fait qu'il renonce de lui-même à tout dédommagement, donc au *nešek* et au *tarbît* (Ez 18,8.18).

4.2 À propos du prêt à intérêt : Ex 22,24 et Dt 23,20-21

L'interdiction du prêt à intérêt pour les Israélites en difficulté figure déjà dans le code de l'Alliance (Ex 22,24). Le Deutéronome, pour sa part, exhorte le riche à prêter à son frère pauvre qui est dans le besoin, même à proximité de l'année de remise des dettes (Dt 15,7-10). Il interdit cependant le prêt à intérêt entre Israélites, sans mention du niveau social, alors qu'il l'autorise pour un étranger (נָכְרִי ; Dt 23,21)[104]. Comment comprendre cette tension entre le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique sur le point du prêt à intérêt ?

Les dispositions d'Ex 22,24 et Dt 23,20-21 semblent voisines, à première vue, et leur divergence paraît ne porter que sur un point mineur[105]. Une étude attentive de ces versets montre au contraire qu'il peut s'agir de deux réponses différentes à un même problème, à savoir la légitimité du prêt à intérêt.

---

[103] Voir plus haut, n. 89, p. 248.

[104] Le fait de prêter à intérêt figure aussi dans les bénédictions (prêter aux nations ; Dt 28,12 ; cf. 15,6) et malédictions (emprunter à un *gēr* ; Dt 28,44) de la fin du livre.

[105] Il faut noter, à ce propos, que la loi d'Israël se distingue des lois akkadiennes dans cette interdiction du taux d'intérêt, qu'elle soit limitée aux pauvres ou étendue à tout le peuple. Les lois de la Mésopotamie antique s'efforcent de lutter contre les taux usuraires mais ne s'attaquent pas au principe du taux d'intérêt en tant que tel. Cf. G. R. Driver – John C. Miles, *Babylonian Laws* (Oxford 1960³ – 1ère éd. 1952), Vol. I, p. 174.

L'interdiction du prêt à intérêt au pauvre (עָנִי), qui figure dans le Code de l'Alliance, (Ex 22,24) n'est pas une interdiction absolue du prêt à intérêt pour tout Israélite. Il faut le souligner. Le *'ānî* est en effet celui qui a besoin de l'aide d'un autre pour subsister. Il est fréquemment cité, aux côtés de la veuve, de l'orphelin et de l'émigré, dans les lois à caractère « social » de l'Ancien Testament[106], dans les descriptions de l'idéal du juste bienveillant envers les pauvres[107] ou, au contraire, dans les dénonciations d'injustice[108]. Cité dans ce contexte, le *'ānî* apparaît comme un individu sans terre, ou du moins ne disposant pas d'un terrain suffisant pour subvenir aux besoins de sa famille[109] : il est salarié (Dt 24,14) et il a le droit de glaner chez les propriétaires (Lv 19,10 ; cf. Jb 24,6) ; il dépend de la générosité d'un notable (Jb 29,12). S'il emprunte, c'est vraisemblablement parce qu'il est dans une situation critique et qu'il n'a plus de quoi subsister. Profiter de cette situation serait déloyal.

D'après Ex 22,24 on ne peut exclure, cependant, l'existence de prêts entre des propriétaires pour faire face, par exemple, à la jonction entre deux récoltes dans une année particulièrement difficile, ou pour financer un investissement. Dans ce cas, un dédommagement du prêteur (qui voit son son bien temporairement immobilisé) serait justifié et l'emprunteur aurait suffisamment de ressources pour ne pas être déstabilisé par le paiement d'un intérêt. Rien ne s'opposerait, d'un point de vue éthique, au prêt à intérêt.

Le commandement de Dt 23,20 peut alors être vu comme une disposition plus restrictive que Ex 22,24, dans la mesure où ce verset interdit le prêt à intérêt non seulement au pauvre sans ressource autre que le travail de ses mains (un prêt à la consommation), mais aussi à tout Israélite (ce qui inclut le prêt entre propriétaires, où l'intérêt peut pourtant se justifier d'un point de vue moral). Le destinataire du prêt est simplement un membre de la communauté, sans distinction de rang social. Le prêt n'est donc pas nécessairement un prêt d'urgence pour aider une famille en difficulté à survivre.

Cette interdiction absolue est difficile à concilier avec l'interdiction relative de Ex 22,24. La première rend la seconde caduque : elle devient inutile puisque le pauvre est inclus dans un ensemble plus vaste, celui de l'ensemble

---

106 Il est notamment associé au *gēr* dans le commandement relatif au droit de glanage (Lv 19,10 ; 23,22) et dans les dispositions concernant le salarié (Dt 24,14). Il est mentionné également en Dt 15,11 (devoir de prêter au pauvre) et Dt 24,12 (devoir de rendre le gage d'un pauvre avant le coucher du soleil).

107 Jb 29,12 ; Pr 31,20.

108 Elles sont innombrables ! N'en citons que quelques unes : Is 3,14-15 et 10,2 ; Ez 18,12 et 22,29 ; Am 8,4 ; Za 7,10 ; Jb 24,9.14.

109 Cf. le premier sens donné par le HAL pour *'ānî* : « ohne (ausreichenden) Grundbesitz, und darum von anderen abhängig ».

des Israélites. Ceci peut résulter d'une évolution qui considère tout prêt à un Israélite comme un geste de solidarité, alors que le prêt à l'étranger reste légitime (Dt 23,21). Mais il est aussi possible que l'on ait ici affaire à une autre jurisprudence, différente de celle du Code de l'Alliance et du Code de Sainteté, les deux jurisprudences ayant pu exister simultanément dans des milieux différents. On peut très bien concevoir, en effet, qu'un prêt entre propriétaires, non interdit par le Code de l'Alliance, ait été désavoué par les sages, ou du moins par un courant de sagesse[110].

Ce courant de sagesse pourrait être à l'origine de l'interdiction absolue de Dt 23,20. Le prêt est en effet considéré, dans le Deutéronome, comme un signe de supériorité et peut-être de domination : le fait de pouvoir prêter aux nations est un signe de la bénédiction du Seigneur sur son peuple en Dt 28,12 . D'où, également, l'autorisation de prêter à l'étranger (נָכְרִי) à un taux usuraire en Dt 23,21. En revanche, imposer un intérêt à un frère serait chercher à dominer sur lui et s'opposerait à l'idéal de fraternité du Deutéronome. Dans le Code Deutéronomique, pour ce qui concerne les dettes, la distinction est opérée non entre le pauvre et le riche, mais entre le frère et l'étranger, comme le montre la législation pour l'année de la remise, la septième année (Dt 15,2-3).

Que la législation de Dt 23,21 ait été inconnue ou non observée, il apparaît que Lv 25,35 répond à une situation où le prêt à intérêt fait partie des éventualités à envisager, fût-ce pour les empêcher. Pourtant, un usage répandu du prêt à intérêt dans la société de l'Israël biblique a paru improbable à certains auteurs. Nous montrerons dans l'*excursus* qui sera consacré à ce problème à la fin de ce chapitre qu'il y a au contraire de bonnes raisons de penser que le prêt à intérêt était courant. Au vu de ce qui précède, il est tout à fait possible d'envisager que le prêt déjà engagé par le frère appauvri, celui pour lequel sa main « chancelle », est un prêt à intérêt. Il nous reste à voir comment cette solution est celle qui explique le mieux les v. 35-38.

4.3 L'interdiction des intérêts en Lv 25,36-37

Si le prêt à intérêt est autorisé entre propriétaires, mais interdit par la loi pour les pauvres sans terre, l'interdiction des intérêts en Lv 25,36-37 à ce point précis de l'énoncé de la loi trouve naturellement son explication, comme nous allons le voir. Nombre de commentateurs se sont pourtant interrogés sur cette irruption soudaine du prêt à intérêt dans une loi ayant trait à la terre, et ont considéré ces versets comme une digression. Pour Noth, par exemple, les v. 35-38 n'ont rien à voir, ni avec l'année jubilaire, ni avec la *g*^{e}*'ullâ*,

---

110 Cf. Pr 28,8 ; Ps 15,5.

mais ils ont été rattachés à la *g^e'ullâ* en raison de la préoccupation qu'ils manifestent à l'égard du frère pauvre[111]. Certes, mais beaucoup d'autres dispositions en faveur du pauvre ne figurent pas en Lv 25 et cela n'indique pas le motif de l'insertion ici d'une interdiction apparemment déjà formulée en Ex 22,24[112].

Neufeld et Schenker, en revanche, ont proposé d'autres explications qui font de Lv 25,35 une véritable nouveauté par rapport au commandement du Code de l'Alliance. La tradition rabbinique a également proposé sa propre solution, dans une autre direction qui nous semble plus juste dans son point de départ, même si les conclusions qu'elle en tire ne nous semblent pas découler directement du texte. Aucune de ces explications, cependant, ne nous semble suffisamment convaincante et cela nous invite à reconsidérer la question en prenant pour point de départ le résultat de notre réflexion précédente, notamment quant à l'interprétation du cas introduit au v. 35a.

4.3.1 Les hypothèses de Neufeld et Schenker : le devoir de prêter sans intérêt

Selon Neufeld, l'apport spécifique de Lv 25, par rapport au Code de l'Alliance et même au Deutéronome, est le devoir de prêter. Lv 25,35 condamne le refus de prêter sans intérêt à un frère appauvri : c'est le sens, selon lui, de l'exhortation « tu le soutiendras »[113]. Cette explication est possible, et nous ne pouvons pas la rejeter totalement. L'affirmation du devoir de prêter, pour pallier l'effet négatif de la remise de dette la septième année, est cependant beaucoup plus explicite dans le Deutéronome (Dt 15,7-10). Ici, le verbe חזק , hi. est susceptible de plusieurs interprétations, dont celle de Neufeld. Les v. 36-37 cependant, nous l'avons souligné à plusieurs reprises, ne mettent pas l'accent sur le devoir de prêter, mais sur la défense de prélever des intérêts.

Schenker se rapproche de la position de Neufeld en ce sens qu'il comprend le v. 35 comme une exhortation à prêter[114] et le compare aux principes

---

[111] Noth, *Leviticus*, p. 167. Même opinion chez Cholewiński et Cardellini, par exemple, ou tout récemment encore dans le commentaire de Gerstenberger. Cf. Cholewiński, *Heiligkeitsgesetz*, p. 229 et 242-243 ; Cardellini, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 286 ; Gerstenberger, *Leviticus*, p. 353. Pour Gerstenberger, les v. 39-43 pourraient suivre directement les v. 25-28 comme nouvelle étape dans le processus d'appauvrissement. Ibid., p. 355.

[112] Affirmer que l'interdiction du prêt à intérêt en Lv 25 ne s'explique que par une insertion due à un souci du pauvre, cela revient pratiquement à renoncer à l'interprétation. Il est évident que l'ensemble des v. 25-55 montrent un souci du pauvre mais il faut comprendre quel est le problème spécifique qui est traité, quelles sont les solutions proposées et pourquoi.

[113] Neufeld, « The prohibition », p. 358.

[114] Cf. sa paraphrase du v. 35 : « if impoverishment constrains somebody to emigrate within the land of Israel, you must let him immigrate to your area and lend him the economic support he needs. » Schenker, « Biblical Legislation », p. 30.

énoncés au v. 13 et 23. La nouveauté de l'interdiction de l'usure en Lv 25 réside, selon lui, dans la spécification de l'interdiction. Celle-ci n'est plus une interdiction générale mais une interdiction destinée à un groupe social particulier, celui des émigrés israélites à l'intérieur même d'Israël. Cette disposition n'a donc pas d'équivalent dans la législation du Code de l'Alliance ou celle du Deutéronome[115]. Cette position est novatrice dans son interprétation du *gēr wᵉtôšāb* comme étant un Israélite vivant en immigré dans son propre pays. Elle en fait le bénéficiaire spécifique du précepte, à la différence d'Ex 22,24, qui concerne le pauvre en général[116]. Elle nous semble cependant, comme nous l'avons déjà relevé[117], ne pas assez tenir compte de la première partie du v. 35, et notamment de l'expression וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ . Cette interprétation de *gēr wᵉtôšāb* ne nous paraît donc pas devoir s'imposer. Aussi préférons-nous une autre explication, qui situe la nouveauté de Lv 25,35-38 ailleurs. Nous prendrons pour point de départ l'hypothèse, étayée plus haut, selon laquelle un prêt a déjà été accordé au frère appauvri, qui se trouve défaillant dans son obligation de rembourser[118].

4.3.2 Remettre les intérêts au débiteur insolvable

Dans cette ligne, une interprétation rabbinique considère, elle aussi, qu'un emprunt a d'abord été accordé sur la base d'un taux d'intérêt. Les rabbins estiment cependant que tout prêt à intérêt est illégal. Selon eux l'intérêt, interdit par loi, serait considéré comme un vol, et tomberait de ce fait dans le champ d'application du précepte de Lv 5,23 : « celui qui a ainsi péché et s'est rendu coupable doit rendre ce qu'il a volé »[119]. Il faudrait donc restituer les intérêts illégalement perçus, et ce serait le sens du v. 36. Rien dans le texte, cependant, n'oriente dans le sens d'un remboursement d'intérêts déjà versés. Par ailleurs, on comprend mal le pourquoi de cette disposition à ce point précis de Lv 25, et son rapport avec le processus d'appauvrissement décrit : si le fait même de prendre des intérêts est illégal, alors ce n'est pas l'appauvrissement du frère qui doit susciter le remboursement des intérêts perçus. Il faut dénoncer cette pratique quel que soit le destinataire du prêt, homme riche ou frère appauvri.

Il faut, au contraire, expliquer le lien entre le cas exposé en Lv 25,35a et les versets suivants. L'interdiction des intérêts en Lv 25,36-37 peut, selon nous, se justifier de la façon suivante. L'ensemble des v. 25-55 décrit une

---

115 Schenker, « Biblical Legislation », p. 31.

116 Schenker, « Biblical Legislation », p. 30.

117 Voir plus haut, p. 245.

118 Voir notamment notre point 1, p. 228.

119 Cf. Ramban, *Leviticus*, p. 451.

déchéance économique qui commence par la vente de la terre et se termine par l'esclavage pour dette. Il s'agit donc à l'origine d'un propriétaire exploitant qui n'entre pas dans la catégorie du *'ānî* protégé par la loi. Il a pu très bien engager un emprunt sur la base d'un taux d'intérêt en période de prospérité. Mais voici le temps des mauvaises récoltes et le processus d'appauvrissement commence à le gagner. Il n'arrive plus à faire face à ses dettes et entre dans un engrenage fatal. Il vend sa terre (en partie)[120], ce qui ne fait qu'empirer les choses. La loi fait alors appel à la mansuétude du créancier et place ce propriétaire sous le régime spécial accordé à ceux qui n'ont rien : il se trouve dispensé de payer les intérêts. Même s'il lui reste encore de la terre, cela reste insuffisant pour se maintenir à flot et il mérite d'être traité comme le *'ānî* ou comme le *gēr* qui, lui, n'a pas de propriété.

On comprend donc la place du commandement des v. 35-36 qui intervient alors que, selon toute vraisemblance, un prêt a déjà été engagé. S'il faut affirmer à ce moment précis une interdiction de l'intérêt (en argent ou en nature), c'est qu'un élément nouveau est intervenu entre la conclusion du prêt et la situation présente : le propriétaire a commencé sa chute, il a mis le doigt dans l'engrenage et ne peut plus faire face à un engagement pris au temps des vaches grasses. Des taux d'intérêt de 20 % sur l'argent et 33 % sur le grain, comme dans le Code de Hammurapi[121], ou même de 60 % sur le grain, comme à Éléphantine, ne peuvent qu'aggraver sa situation en s'ajoutant au capital à rembourser[122]. En outre des intérêts moratoires, en cas de retard, menacent encore de peser sur le débiteur et de l'étrangler littéralement sous le poids de la dette.

Szlechter, par exemple, signale d'énormes taux pour les intérêts moratoires (en cas de retard) dans des contrats assyriens avant Hammurapi. Certains pouvaient même dépasser 100%[123]. À une époque postérieure, l'un des contrats de Sin-Uballit (Ur, fin du VIIème s. av. J.-C.), comporte un taux d'intérêt moratoire de 20 % (sur une somme déjà grevée d'un taux de 45 % sur 7 semaines)[124]. Des contrats de l'époque perse retrouvés à Nippur, donnent des taux d'intérêt moratoires de 3,33 % par mois (soit 40 % par an)[125]. Nous n'avons pas de trace de telles pratiques dans l'Ancien

---

120 Cf. Lv 25,25. A ce second stade, il peut donc encore disposer de la partie non vendue de sa propriété. Cf. Chirichigno, *Debt-Slavery*, p. 327. Le dicton palestinien rapporté par Dalman est ici éclairant : « un grain emprunté corrompt une terre ». Cf. Dalman, *Arbeit*, Bd. II, p. 182.

121 Voir plus haut, n. 99, p. 250.

122 Cf. Grelot, *Documents araméens*, n° 3, l. 4-5, p. 3 : « le mois où je ne te donnerai pas l'intérêt, il sera capitalisé et produira un intérêt ».

123 Cf. Szlechter, « Le prêt à intérêt », p. 20.

124 Cf. Maloney, « Usury », n. 35, p. 17, n° 14.

125 Maloney, « Usury », p. 19.

Testament, mais les documents d'Éléphantine en sont le témoin pour les juifs d'Égypte au Vème s. av. J.-C.[126].

En cas de détresse, il fallait donc intervenir sans tarder pour éviter une chute rapide dans la misère[127]. Avec des contrats prévoyant des intérêts moratoires, étant donné le montant de ces derniers, une mesure de clémence visant à les supprimer en cas de difficulté financière (supposée involontaire) était la seule possibilité d'éviter qu'une famille ne soit entraînée dans l'esclavage[128]. Les documents mésopotamiens, même si la distance dans le temps et la différence de civilisation et d'environnement économique invitent à la prudence, montrent qu'une telle mesure de clémence n'est pas inconcevable dans le contexte du Proche-Orient ancien. Le paragraphe 48 du Code d'Hammurapi, par exemple, stipule qu'en cas de cataclysme naturel (crue, inondation ou au contraire sécheresse), un débiteur n'est pas tenu de rembourser son créancier cette année-là, et se trouve dispensé des intérêts[129]. Par ailleurs, l'article 7' de l'édit de *Ammi-ṣaduqa* traite des contrats de prêt à but commercial qui peuvent se transformer en prêts à intérêt après un certain délai. L'édit royal, mesure de clémence envers les débiteurs, prescrit l'annulation de la clause imposant les intérêts, et ne garde que l'obligation initiale de rembourser le capital, éventuellement augmenté du gain si l'argent a pu fructifier[130].

L'interdiction des intérêts, en Lv 25 vaut donc pour un prêt déjà contracté, puisque la main du débiteur « vacille » envers le notable, mais aussi pour tout nouveau prêt envers ce propriétaire en difficulté (v. 37). Elle s'adresse au créancier d'un propriétaire autrefois prospère mais aujourd'hui aux prises avec de graves difficultés financières. Faute de prêter attention à cet enchaînement, on s'expose à ne pas comprendre l'opportunité de ce

---

126 Cf. Grelot, *Documents araméens*, n° 3, l. 7-11, p. 3-4 : « si je ne t'ai pas remboursé tout ton argent et ton intérêt (d'ici) au mois de Thôt de la neuvième année, ton argent et son intérêt qui resteront à ma charge doubleront et produiront un intérêt à ma charge, mois par mois, jusqu'au jour où je te rembourserai ». Les traducteurs hésitent sur le mot « doubleront », pour rendre l'araméen יעקף . Cette solution, choisie par Cowley est confirmée, selon Grelot, par des parallèles assyriens non cités (ibid., n. *e*, p. 80).

127 Cf. Rachi à propos de חזק ; hi. : « Soutiens-le : ne le laisse pas choir jusqu'à ce qu'il soit tombé complètement et qu'il soit difficile de le relever, mais soutiens-le dès qu'il commence à chanceler ». Rachi, *Le Lévitique*, p. 197.

128 Les tablettes d'*Alalakh* montrent comment un vizir du prince de la ville a pu prendre sous son contrôle les habitants par des prêts de petites sommes d'argent, en prenant pour gage le débiteur lui-même ou des membres de sa famille (cf. Maloney, « Usury », p. 14 ; voir l'histoire de Joseph en Gn 47,13-26).

129 Cf. Finet, *Le Code de Hammurapi*, § 48, p. 60. La formulation est ambiguë : la dette est peut-être purement et simplement annulée (la tablette est détruite) mais il est plus vraisemblable que le remboursement soit seulement reporté sans pour autant comptabiliser les intérêts sur le retard. Cf. Maloney, « Usury », p. 6.

130 Cf. Bottéro, « Désordre économique », p. 116 et 126.

commandement à propos du taux d'intérêt au milieu de dispositions ayant trait au jubilé et à l'aide au propriétaire en difficulté. En Ne 5,4, d'ailleurs, l'emprunt apparaît bien comme une étape dans le processus qui doit conduire à l'esclavage des enfants (Ne 5,5)[131]. Ce serait se méprendre que de considérer la prescription du v. 36 comme une prescription générale de solidarité adressée à toute la communauté d'Israël[132], comme dans le Code de l'Alliance ou dans le Code Deutéronomique. Il s'agit bien, ici, d'une précision par rapport à Ex 22,24, puisqu'un cas nouveau est envisagé : celui de l'endetté aux abois, non plus celui du pauvre démuni de tout.

5 Conclusion

En nous appuyant d'une part, sur les enquêtes sémantiques que nous avons menées à propos de l'expression *gēr w^{e}tôšāb* et de la préposition עִם employée avec מוּךְ aux v. 39 et 47, et d'autre part sur l'insistance des v. 36-37 non pas sur le devoir de prêter mais sur le renoncement aux intérêts, nous sommes en mesure d'interpréter l'expression וְכִי־יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ comme définissant le « cas » suivant : un propriétaire endetté, après avoir vendu sa propriété, se trouve encore dans l'impossibilité de faire face à ses engagements. La loi demande alors à son créancier de renoncer aux intérêts qui lui sont dus, afin de laisser à ce débiteur le maximum de chances de se rétablir et de continuer à vivre dans son clan. Elle le fait ainsi entrer dans la catégorie de ceux qui bénéficient des prêts gratuits selon le commandement de Ex 22,24. Cette interprétation permet de comprendre la mention du *gēr w^{e}tôšāb* en Lv 25,35. Elle est appuyée par le mode de calcul du prix de vente des terrains aux v. 14-16.

5.1 « En gēr w^{e}tôšāb il vivra avec toi »

Au terme de notre étude sur le taux d'intérêt, on pourrait se demander pourquoi Lv 25,35 mentionne le *gēr w^{e}tôšāb* au lieu du *'ānî* auquel Ex 22,24 fait référence[133] ? La mention du *gēr w^{e}tôšāb* peut paraître éton-

---

131 North voit en Ne 5,1-5 une explicitation du processus dont l'enchaînement n'est qu'implicite en Lv 25. Cf. North, *Sociology*, p. 206.

132 Comme l'affirme Gerstenberger. Cf. Gerstenberger, *Leviticus*, p. 353.

133 Lohfink fait remarquer que, dans le Deutéronome, il semble que les lois concernant le pauvre soient distinctes de celles concernant l'immigré, la veuve et l'orphelin. Les premières ont trait au problème de l'endettement, alors que les secondes visent à fournir leur subsistance à des gens qui n'ont pas de terre. Dans le Deutéronome, le « pauvre » est donc, selon Lohfink, un Israélite en difficulté que la loi s'efforce de ramener à son statut de propriétaire. Cf. Norbert Lohfink, « The Option for the Poor, views of an Old Testament Scholar », paper presented at the Annual Meeting of the Catholic Biblical Association (1990), cité dans van Houten, *The Alien*, p. 95-96. Il faut cependant remarquer que Dt 24,17 concerne le gage pris à une veuve, et que Dt 24,14 qualifie de « pauvre » un salarié qui peut être aussi bien un frère israélite qu'un *gēr*.

nante si l'on considère qu'il n'est jamais mentionné explicitement dans les lois concernant le prêt. Cependant, Lv 25,23 rappelait déjà que tous les Israélites sont des *gērîm w^{e}tôšābîm* devant le Seigneur, puisque lui seul est le véritable propriétaire de la terre.

On comprend, dès lors, que le *gēr w^{e}tôšāb* vienne à l'esprit du législateur pour évoquer un homme sans terre inséré de façon stable dans la communauté : il doit être traité comme les Israélites le sont par leur maître divin qui pourvoit à leurs besoins par sa bénédiction (v. 20-22)[134]. Il faut donc interpréter l'expression du texte massorétique גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ (Lv 25,35) de la façon suivante : « en *gēr w^{e}tôšāb* il vivra avec toi », où *gēr w^{e}tôšāb* désigne le statut social de non propriétaire de celui qui a été forcé de vendre sa terre, mais qui reste dans sa communauté, dans son clan comme chef de famille indépendant. Comme le *gēr* il n'a pas de terre, et il fait donc partie de ceux qui doivent être protégés, mais il est plus stable que le *gēr*. Sa situation ressemble davantage à celle du *gēr w^{e}tôšāb*, la personnage le plus intégré de tous ceux dont le statut économique reste fragile. Cette ressemblance avec le *gēr w^{e}tôšāb* laisse cependant subsister une différence essentielle : le frère appauvri appartient au peuple d'Israël, il n'est pas considéré comme un étranger.

5.2 La logique de la succession des stades de la déchéance

Si l'on y réfléchit bien, la prohibition de l'intérêt est ici dans la logique des dispositions ayant trait à la vente de la terre exposées précédemment en Lv 25,14-16[135]. Dans le calcul du prix de la vente, en effet, ce que l'on pourrait appeler le « prix du temps »[136] n'intervient pas : le prix de la terre semble exactement proportionnel au nombre de récoltes car « c'est un nombre de récoltes qu'il te vend » (v. 16). L'incertitude quant à l'avenir, le coût du risque pris par l'acheteur qui n'acquiert que des récoltes virtuelles, apparemment au prix de récolte réelles, ne sont pas considérés[137]. Dans les faits, il s'agit déjà en Lv 25,14-16 d'un prêt *sans intérêt*, remboursable en nature sur les récoltes à venir[138]. La vente de la terre n'avait lieu

---

[134] Cf. Bord, « Droit de rachat des gages », p. 194-195.

[135] Quelle que soit l'interprétation adoptée, l'aide revêt de toute façon la forme d'un prêt sans intérêt à long terme, qui vise à affermir la situation économique d'une famille et à éviter ainsi son départ forcé : « tu le fortifieras » et « il vivra auprès de toi » (v. 35).

[136] Ce que les économistes appellent aujourd'hui un « taux d'actualisation », qui permet de ramener un flux financier futur à sa valeur présente. Le taux d'actualisation est habituellement le taux de rendement d'un placement (intérêt ou dividende).

[137] De même au v. 27, pour le calcul du prix de rachat de la terre par son propriétaire initial.

[138] On peut appeler cela, avec Cardellini, une « hypothèque volontaire ». Cf. Cardellini, « 'Possessio' o 'Dominium Bonorum' ? », p. 343.

normalement qu'en cas de détresse, ce qui justifiait une telle mesure en faveur du vendeur.

L'ordre apparemment surprenant des trois stades de la déchéance[139] se comprend lui aussi à cette lumière. Si le moratoire sur les intérêts est l'ultime mesure de clémence avant la chute dans le troisième stade de la déchéance économique, qui signifie la perte de l'indépendance pour une famille, c'est qu'une partie de la dette a déjà été transformée en prêt sans intérêt par la vente progressive de la propriété. Or la vente de la terre, selon toute vraisemblance vente au créancier, est plus avantageuse pour ce dernier que la transformation pure et simple d'un prêt agricole en prêt sans intérêt. Il bénéficie alors d'une certaine compensation pour son bien immobilisé. Mais il arrive un moment où la vente de la terre n'est même plus possible. Il faut alors purement et simplement décréter un moratoire sur les intérêts portant sur le montant de la dette qui n'a pas encore été résorbée.

La loi s'efforce donc de concilier des contraires : la défense du plus faible et les droits du plus puissant, dont les crédits sont indispensables aux petits exploitants. Un moratoire sur les intérêts de l'ensemble de la dette imposé dès la première difficulté à rembourser risquerait peut-être d'encourager les mauvais payeurs et de décourager les bailleurs de fonds. La possibilité de la vente progressive de la terre en cas d'insolvabilité, même si c'est à un prix avantageux pour le vendeur, permet de ne pas tarir la source du crédit. Il s'agit en fait d'une transformation progressive de la dette en prêt sans intérêt. Lorsque cette possibilité a été épuisée et que la dette demeure, il reste encore la ressource de remettre purement et simplement les intérêts sur le capital restant pour éviter que la dette ne s'accroisse au fil du temps, en espérant que le débiteur finira par rembourser. Si ce n'était pas le cas, le créancier est autorisé à réquisitionner de force son débiteur pour lui faire rembourser par son travail ce qu'il n'a pu rembourser en argent ou en produits de la récolte. C'est le stade ultérieur, que nous étudierons dans le chapitre suivant, après un *excursus* consacré au prêt à intérêt.

Excursus : l'usage du prêt à intérêt dans l'Israël biblique

Le prêt à intérêt existait déjà dans la Mésopotamie ancienne. On le trouve mentionné, par exemple, dans les lois de Eshnunna et dans le Code de Hammurapi[140]. Pourtant, les auteurs sont loin d'être unanimes quant à la réalité de

---

139 Cardellini explique cet ordre, qu'il trouve étrange, par l'histoire de la rédaction, les v. 25b-31 étant plus anciens que les v. 35-54. Cf. Cardellini, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 288. Quant à Luciani, fidèle à sa structure concentrique, il voit dans les v. 35-43 le « pivot » autour duquel s'articulent logiquement les v. 25-33 et 44-55. Cf. Luciani, « Le jubilé biblique », p. 483.

140 Cf. Emile Szlechter, « Le prêt à intérêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi », *RHPR* 35 (1955), p. 19-22. Le § L du Code de Hammurapi fixe les taux

cette pratique en Israël, certains allant jusqu'à remettre en cause son existence sur la base des interdictions légales que nous venons de considérer, à savoir Ex 22,24 et Dt 23,20[141].

Szlechter, par exemple, compare l'Ancien Testament et les codes mésopotamiens et affirme que le droit biblique ne considère que le prêt à la consommation envers un membre de la communauté obligé d'emprunter. Dès lors, « le prêt est un service que l'on doit rendre à son prochain. Ce service doit être désintéressé »[142]. Cela est manifeste pour Ex 22,24, étant donné le destinataire du prêt (le *'ānî*) mais, comme nous l'avons vu, on ne peut affirmer avec autant de certitude à propos de Dt 23,20 que le prêt envisagé est nécessairement un prêt à la consommation[143]. Gamoran et Kingenberg vont également dans le sens de Szlechter en remarquant que les codes de lois d'Israël reflètent la société de type pastoral dans laquelle ils sont nés, même si Israël s'est par la suite développé dans une économie sédentaire. Or, dans une société de pasteurs, les rapports économiques assez simples ne justifient pas la pratique du prêt à intérêt[144]. Pour Gamoran, ce type de prêt n'est tout simplement pas considéré par la loi[145]. Gnuse affirme lui aussi que la loi israélite s'est développée à partir de l'éthique d'une société pastorale (« *pastoral ethos* »), où la communauté est établie sur le modèle du clan, qui fait du voisin un membre de la famille dans un sens très large. Dans une société de ce type, seuls les pauvres ont besoin d'emprunter, alors que dans une société plus développée, les emprunteurs sont souvent des marchands. Le prêt, en Israël, est dès lors une aide pour lutter contre la pauvreté. Avec le développement économique d'Israël, les lois interdisant l'intérêt finirent par être ignorées, le prêt gratuit restant un idéal auquel Israël a aspiré et qui fut peut-être appliqué pendant certaines périodes de son histoire[146].

Neufeld, à l'opposé, estime que les précisions d'Ex 22,24 et de Lv 25,35-38 quant à la pauvreté du destinataire d'un prêt sans intérêt indiquent, au contraire, que la loi n'interdisait pas le prêt à intérêt pour une personne d'un autre niveau de vie[147]. La

---

d'intérêt pour l'orge et pour l'argent. Cf. André Finet *Le Code de Hammurapi*. Introduction, traduction et annotation (LAPO 6 ; Paris 1973), p. 69 (la numérotation de A à N après le § 65, dans l'édition de Finet, correspond à des colonnes grattées sur la stèle du Louvre et conservées par d'autres sources. Elle suit l'édition de Driver-Miles).

141 Cf. Klingenberg, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 23 : « Die drei Bestimmungen der Torah verbieten kategorisch und absolut jede Form des Zines für alle Arten von Darlehen unter Israeliten ».

142 Cf. Szlechter, « Le prêt à intérêt », p. 22-23. Cf. Hillel Gamoran, « The Biblical Law against Loans on Interest », *JNES* 30/2 (1971), p. 130.

143 Comme l'affirme Driver, par exemple, pour qui tous les prêts, à l'époque où la loi fut édictée, étaient en fait des prêts pour motif de charité. Cf. Samuel R. Driver, *Deuteronomy*, A Critical and Exegetical Commentary (ICC 5 ; Edinburgh 1902[3] – 1[ère] éd. 1895) p.178.

144 Cf. Gamoran, « The Biblical Law », p. 127-128 ; Klingenberg, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 24.

145 « Commercial loans simply did not come under the biblical purview ». Gamoran, « The Biblical Law », p. 131. Gamoran précise que sur les seize occurrences mentionnant un prêt dans la bible, aucune, selon lui, n'a trait à un prêt commercial (ibid.). Pour de Vaux également, seuls existent les prêts gratuits. Cf. de Vaux, *Institutions*, T. I, p. 260.

146 Cf. Gnuse, *You shall not steal*, p. 19-21.

147 Cet interpretation se trouve déjà dans la tradition juive ancienne, notamment dans le Midrash *m[e]kilā'* sur Ex 22,24 même si la Mishnah interprète Ex 22,24 dans le sens d'une interdiction absolue du prêt à intérêt. Cf. Klingenberg, *Das israelitische Zinsverbot*, p. 30-31. Klingenberg conteste l'interprétation de Neufeld pour le motif que Ex 22,24 ne dit rien du prêt à un riche. Mais il faut supposer *a priori* que ce qui n'est pas explicitement interdit est autorisé. En fait, l'argument

société dont émane la législation d'Israël (dès le Code de l'Alliance) est, selon lui, une société disposant déjà d'un certain niveau économique, donc d'une certaine complexité dans les relations commerciales, qui rendent hautement probable ce type de prêt[148]. Dans une société agraire, remarque Levine, le prêt était souvent nécessaire pour procurer des semences, des instruments ou des animaux de travail, ou même pour payer les ouvriers. Il était remboursé après la récolte[149]. À la différence de Gamoran ou Gnuse, qui considèrent la société israélite avant tout comme une société de type pastoral, Neufeld et Levine la voient plus évoluée, avec une part importante de culture. Cela est confirmé dès le Code de l'Alliance par la loi ayant trait à la moisson du champ (Ex 23,10-11), les allusions aux animaux de trait (Ex 20,10 et 23,12 mentionnent les animaux dans la force de travail) et surtout le calendrier des fêtes d'Israël qui célèbrent le Seigneur à l'occasion de la récolte des fruits de la terre (Ex 23,19).

Peut-être, pour clarifier la question, serait-il utile de distinguer, comme le fait Bottéro à propos de l'édit de *Ammi-ṣaduqa* à Babylone à la fin de la première moitié du second millénaire av. J.-C., entre les prêts « de rapport » et les prêts « de nécessité »[150]. Les premiers ont pour but une opération commerciale, et rapportent non pas un intérêt fixe mais le bénéfice de l'opération réalisée ; les seconds sont commandés par la nécessité dans laquelle se trouve l'emprunteur, et rapportent un intérêt déterminé d'avance[151]. Il est peu probable que les prêts de rapport aient été très développés en Israël, dont la production agricole ne devait sans doute pas donner lieu à de grandes transactions commerciales, comparables à celles de la Mésopotamie ou de l'Égypte. Par contre, le prêt de nécessité est évoqué explicitement (et dénoncé) en Ne 5,4, où il s'agit de payer le tribut au roi. Il ne s'agit pas d'un prêt à la consommation à motif humanitaire. D'autres prêts pour les motifs évoquées par Levine, devaient être possibles, sur le même principe. C'est en ce sens que l'on peut donner raison à Neufeld : entre le prêt à l'indigent et le prêt proprement commercial (à risque) évoqués par Gnuse, il y a place pour un autre type

implicite est que le prêt commercial n'existait pas à ce stade de l'histoire sociale d'Israël. Voir également sur ce sujet, Braulik, « Weitere Beobachtungen », p. 48, et n. 86, où Braulik discute les arguements de Klingenberg à propos de Dt 23.

148 Cf. Neufeld, « The Prohibition », p. 355-412. Voir p. 365, 382, 398-399. Neufeld évoque notamment la propriété privée et la mention des gages pour montrer qu'il s'agit d'une société déjà évoluée au plan des rapports économiques. Il attribue cela aux contacts avec la civilisation cananéenne, plus développée (p. 371). De façon surprenante, en revanche, dans son article sur l'arrière-plan socio économique de la *š^emiṭṭâ* (Dt 15,1-11) et du jubilé, il considère que ces deux lois présupposent « *very simple social and economic conditions within the limits of a small territory* », ce qu'il fait remonter à la toute première période de l'installation en Canaan. Cf. Neufeld, « Socio-economic Background », p. 57.

149 Levine, *Leviticus*, p. 169 (idem p. 171). Ce même type de prêt est aussi à l'arrière-plan de Ex 21,2-6, selon Chirichigno (cf. Chirichigno, *Debt-Slavery*, p. 220).

150 Cf. Jean Bottéro, « Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne », *JESHO* 4 (1961), p. 113-167.

151 Bottéro, « Désordre économique », p. 125. On pourrait trouver une analogie dans la différence actuelle entre action et obligation. L'édit de *Ammi-ṣaduqa* dispense des obligations impliquées par le « prêt de nécessité » mais maintient celles inhérentes au « prêt de rapport » (ibid.).

de prêt plus adapté à une société agricole déjà développée mais fonctionnant sans doute encore largement en autarcie, le prêt à taux fixe[152].
Neufeld voit une confirmation de la présence du prêt à intérêt en Israël dans les fréquentes mentions du prêteur (נֹשֶׁה). Le *nošeh* dont il est question en Ex 22,24 est en effet évoqué à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament[153], ce qui montre, selon Neufeld, qu'il s'agit d'une institution connue en Israël bien avant l'Exil[154]. Le problème est de savoir si ce *nošeh* prêtait ou non à intérêt. Plusieurs indices nous inclinent à préférer la première solution, à savoir le prêt à intérêt. Le terme *nošeh*, en effet, est le plus souvent employé avec une connotation négative : on y voit un oppresseur, une menace pour le pauvre[155]. Certes, c'est d'abord parce qu'il cherche à récupérer l'argent prêté, quitte à se saisir d'un gage[156] ou même d'un membre de la famille comme esclave pour payer en travail ce qui n'a pu être réglé en argent[157]. Mais il semble aussi que le prêt d'argent soit un moyen pour certains de faire des affaires : « qui accroît son bien par l'intérêt et l'usure l'amasse pour celui qui a pitié des faibles », avertit le proverbe[158]. L'existence même de ce type de sentence et les interdits de la loi plaident incontestablement en faveur de l'existence d'une pratique répandue du prêt à intérêt, et il nous semble que Neufeld a pleinement raison sur ce point[159]. Deux contrats de prêt figurent d'ailleurs dans les documents sur papyrus retrouvés à Éléphantine, datant l'un de 456, l'autre autour de 455 av. J.-C. L'intérêt y est de 60 % par an, selon les calculs de Cowley[160].
La pratique habituelle du *nošeh* était donc vraisemblablement d'imposer un intérêt sur l'argent prêté. Il faut sans doute interpréter Ex 22,24 dans ce sens. Ce verset peut être compris de deux manières, suivant la ponctuation : « [si tu prêtes de l'argent à mon peuple, au malheureux qui est avec toi] tu n'agiras pas envers lui comme un prêteur ; vous ne lui imposerez pas d'intérêt » ou « tu n'agiras pas envers lui comme un prêteur : vous ne lui imposerez pas d'intérêt ». Dans le premier cas, il s'agit de deux attitudes également condamnées : le comportement habituel du *nošeh* (on peut penser une certaine violence pour récupérer son bien), et le fait de demander des intérêts. Dans le deuxième cas, il s'agit d'une seule et même attitude, celle du *nošeh*, qui consiste précisément à demander des intérêts. Le contexte, de forme casuistique, incite à préférer la deuxième solution : dans ce passage, les cas sont en effet traités un par un. Or, l'injustice dans la détention du gage est abordée au verset suivant

---

152 Il ne faudrait pas, néanmoins, exagérer le niveau de développement économique d'Israël, comme le souligne Gamoran. Cf. ci-dessus, n. 145, p. 262.

153 Cf. Dt 15,2 ; 24,11 ; 1 S 22,2 (נֹשֶׁא) ; 2 R 4,1 ; Ps 109,11 ; Is 24,2 ; 50,1.

154 Neufeld, « The Prohibition », p. 375.

155 Jusqu'à le conduire à la fuite et au vagabondage. Cf. les premières recrues de la troupe de David en 1 S 22,2.

156 Ps 109,11 ; Is 50,1 ; Ne 5,3-5 ; cf. Dt 24,10-11.

157 2 R 4,1 ; Ne 5,5.

158 מַרְבֶּה הוֹנוֹ בְּנֶשֶׁךְ (K וּבְתַרְבִּית ; Q [וְתַרְבִּית]) לְחוֹנֵן דַּלִּים יִקְבְּצֶנּוּ (Pr 28,8). Le mot *noseh* n'est pas utilisé ici.

159 Malgré Gamoran. Cf. Gamoran, « The Biblical Law », p. 131. La critique de Gamoran porte en particulier sur l'interprétation par Neufeld de l'interdiction de Dt 23,20.

160 Cf. Grelot, *Documents*, n°s 3-4, p. 78-85, correspondant aux textes de Cowley, *Aramaic Papyri* n°s 10-11, p. 29-35. Dans son calcul du taux d'intérêt (p. 29.33), Cowley se démarque de Clermont-Ganneau, pour qui l'intérêt n'est que de 12,5 %. Cowley est suivi par Grelot.

(v. 25), lui aussi introduit par אם־. Le *nošeh* était-il alors un étranger non tenu à l'observance de la loi d'Israël, et donc libre de prêter à intérêt à qui il voulait[161] ? Ce n'est pas impossible[162] mais cela n'est pas non plus nécessaire. Selon Neufeld, il s'agissait non d'un professionnel[163] mais d'un notable israélite suffisamment riche pour prêter[164].

[161] Comme le pense Hejcl, qui y voit un métier cananéen. Hejcl, « Der Ursprung », *BS* 12 (1907), p. 68-69. Voir la critique de Neufeld dans Neufeld, « The Prohibition », p. 375.

[162] On aurait alors une situation comparable à celle des juifs du Moyen-Âge dans une Europe où l'Église interdisait le prêt à intérêt.

[163] Comme les commerçants-banquiers de Babylone, les *tamkaru* évoqués par Bottéro. Cf. Bottéro, « Désordre économique », p. 125.

[164] Neufeld, « The Prohibition », p. 376.

Chapitre 13

Le travail forcé au service d'un autre (v. 39-55)

Le proverbe « le débiteur est esclave de son créancier » (Pr 22,7) est probablement à prendre au sens métaphorique pour dénoncer les moyens de pression du second sur le premier. Mais il finissait sans doute par se vérifier au sens propre dans bien des cas. Les v. 39-55 nous amènent donc à ce troisième stade de la déchéance économique d'une famille, stade qui se ramifie en deux situations distinguées par la loi : la vente à un Israélite (v. 39-46) et la vente à un *gēr w*^{e}*tôšāb* (47-55)[1].
Ici, toute la famille est concernée et pour la première fois apparaît dans la loi la mention des enfants du frère appauvri (v. 41.54). Le jubilé est à nouveau évoqué aux v. 40.50.52.54 car, à ce nouveau stade, la famille est séparée de son clan. L'année jubilaire est alors l'occasion non seulement du retour dans sa propriété (cf. déjà v. 27-28) mais aussi du retour dans son clan (v. 41). Entre temps, la loi s'occupe des conditions dans lesquelles un Israélite peut travailler au service d'un autre, qu'il s'agisse de l'un de ses frères ou d'un immigré-résident. Un refrain rythme cette section consacrée au troisième stade de déchéance économique : « tu ne domineras pas sur lui avec brutalité » (v. 43.46 ; repris en « il » au v. 53). Il nous indique la préoccupation principale du législateur, en lien avec l'affirmation centrale des deux clauses de motivation qui appuient ces dispositions : כִּי־עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם (« car ils sont mes serviteurs que j'ai fait sortir de la terre d'Égypte » ; v. 42, repris en 55).
Entre les deux situations que nous allons maintenant étudier apparaît une différence fondamentale, que nous nous efforcerons d'expliquer : dans un cas, celui du travail au service d'un frère israélite, la *g*^{e}*'ullâ* n'est pas mentionnée, alors qu'elle figure dans l'exposé de l'autre cas, celui du travail forcé au service d'un *gēr w*^{e}*tôšāb*.
Signalons déjà une question qui retiendra notre atttention ultérieurement : à quel moment la famille bascule-t-elle dans cette nouvelle situation ? Cela

---

1 Si l'on définit les trois stades de la façon suivante : vente de la terre, incapacité à payer les intérêts de la dette, incapacité à payer le capital ayant pour conséquence la vente forcée de la personne pour éteindre la dette, il y a véritablement un enchaînement logique et chronologique. Il y a donc bien trois stades, et quatre situations différentes. Japhet définit d'ailleurs son quatrième stade comme « un cas spécial du troisième », ce qui revient en fait à notre solution. Cf. JAPHET, « The Relationship », p. 75.

n'est pas explicité ici. Jusque là, dans la succession des étapes de la déchéance économique, le passage du premier au second stade peut être compris comme le moment où la diminution de la surface agricole a conduit une exploitation familiale en dessous du seuil minimal de rentabilité. L'indépendance du propriétaire est désormais impossible et il devient métayer au service d'un autre. À quel moment un créancier peut-il se croire autorisé à faire passer une famille dans le troisième stade, celui de la servitude, en exigeant le remboursement de sa dette coûte que coûte ? Aucun commentateur à notre connaissance ne s'est intéressé à cette question. Nous y reviendrons au terme de notre parcours, lorsque nous aurons plus d'éléments pour proposer une réponse[2].

1 Travail forcé au service d'un Israélite (v. 39-46)

Ce nouveau cas est délicat à exposer : il exige une certaine finesse pour distinguer la situation de l'homme vendu à son frère israélite, de l'esclavage pur et simple. Le législateur semble ne pas disposer du vocabulaire nécessaire pour décrire cette nouvelle situation, originale en beaucoup d'aspects[3]. Il emploie alors la même méthode que pour les v. 25-34 : après l'exposé du cas lui-même (v. 39-43 ; cf. v. 25-28) vient le contre-exemple qui permet de préciser les différences entre un esclave et un Israélite au service de l'un des ses frères (v. 44-46 ; cf. 29-34). Contrairement au cas évoqué au v. 47, le droit de *g*^{e}*'ullâ* n'est pas mentionné une seule fois dans les v. 39-46. Ce point fera l'objet d'un développement ultérieur[4].

1.1 Un Israélite au service d'un autre Israélite (v. 39-43)

La littérature sur l'esclave hébreu s'est beaucoup intéressé aux versets 39-43 de notre loi, cherchant notamment, à travers des parallèles extra-bibliques, à définir la situation si particulière du propriétaire déchu « vendu » à son frère. Dans le domaine des parallèles bibliques, elle a notamment tenté d'établir la cohérence, ou au contraire l'incohérence, des lois sur l'affranchissement des esclaves telles qu'elles apparaissent dans le Code de l'Alliance, le Code Deutéronomique et Lv 25, notamment à propos de la durée de la servitude. N'y a-t-il pas régression sur ce point en Lv 25 ? Là encore, nous réservons pour un chapitre ultérieur cette dernière discussion[5]. Le premier problème

---

2 Voir plus loin, notre point 5.3, p. 324.

3 Bord relève que, contrairement à leurs voisins syriens et mésopotamiens, les Hébreux ne disposent que d'un seul mot (*'ebed*) pour désigner les différentes conditions serviles. Cf. BORD, « Droit de rachat des gages », p. 204, n. 29.

4 Voir plus loin, notre point 2.4, p. 292.

5 Voir plus loin, p. 301.

soulevé, celui de la nature de la relation entre le propriétaire déchu et son nouveau maître, va maintenant retenir toute notre attention.

1.1.1 'ebed / śākîr / tôšāb : une mise sous tutelle différente de l'esclavage

La racine עבד est au cœur des v. 39-43 où elle apparaît six fois sous la forme du verbe עבד (v. 39-40), et des deux substantifs עֶבֶד (v. 39 et deux fois au v. 42) et עֲבֹדָה (v. 39)[6]. Son emploi répété témoigne de la volonté du législateur de montrer la différence entre le statut de l'ancien propriétaire endetté et celui de l'esclave en disposant d'un vocabulaire limité[7]. Comme l'esclave, en effet, cet ancien propriétaire a été « vendu » (מכר, ni.). Comme l'esclave, il est donc maintenant dépendant du maître, chez qui il habite. La preuve en est qu'il « sort » lors du jubilé pour rejoindre son clan et la propriété de ses pères (v. 41). A la différence de l'esclave, cependant, il garde le statut d'homme libre car il n'a pas été vendu « d'une vente d'esclave » (מִמְכֶּרֶת עָבֶד ; v. 42)[8]. S'il travaille (עבד), ce n'est pas un travail (עֲבֹדָה) d'esclave (עֶבֶד) qu'il fait. Son statut est donc plus proche du *śākîr* ou du *tôšāb* (v. 40), qui font partie de la maison du maître mais ne lui appartiennent pas en propriété, que de celui de l'*'ebed*/esclave[9].

Comme le salarié et le résident, le chef de famille « vendu » à son créancier reste une personne libre, d'un point de vue juridique. De même que, d'après Lv 25,14-17 et 23, seul l'usufruit de la terre est vendu dans le cas d'une

6 Elle est présente encore deux fois dans les v. 44-46 : deux fois au v. 44 (le substantif עֶבֶד) et une fois au v. 46 (le verbe עבד).

7 Là encore, à défaut de termes exacts en hébreu, il faut distinguer les situations par des précisions et des contre-exemples. « L'absence d'un terme propre signifiant 'esclave' indique qu'il n'existe pas, chez les Sémites de l'Ouest, de notion univoque d'esclavage et il est souvent difficile de distinguer le travail servile de la corvée ou du travail rémunéré ». Édouard LIPIŃSKI, « Traditions juridiques des Sémites de l'Ouest à l'époque préhellénistique : les esclaves », *Trans* 8 (1994), p. 123-124. Curieusement, Lipiński ne tire pas toutes les conséquences de cette remarque et considère que Lv 25,39-43 est en contradiction avec le principe qui interdit à un Israélite de réduire un autre Israélite en servitude. Ibid., p. 134-135. Les lois du Proche-Orient ancien étaient plus précises et n'employaient jamais le terme utilisé pour désigner l'esclave au sens strict (*wardum*, qui implique un droit de propriété entier) dans le cas d'un esclavage pour dette. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p.142.

8 Rachi commente ici, à propos de la « vente d'esclave » : « on ne doit pas les mettre sur l'estrade des ventes publiques », une idée reprise de *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar, parashah 6, p. 336. Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 197. Les papyrus de Samarie découverts en 1962 dans une grotte, à 14 km au Nord de Jéricho, montrent qu'au IV[ème] siècle av. J.-C., cette règle ne semble pas être respectée par les Israélites de Samarie. D'après les noms et les patronymes yahvistes, les esclaves vendus dont il est question dans ces documents sont vraisemblablement des Israélites. Cf. LIPIŃSKI, « Traditions », p. 129.

9 Cardellini déduit de cette comparaison avec le *śākîr* et le *tôšāb* que ces derniers étaient considérés, au temps de la rédaction de ces versets, comme des modèles du travailleur tranquille. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 289. C'est peut-être aller trop loin, si l'on se rappelle les textes cités plus haut à propos du *śākîr* qui montrent que la condition de salarié, certes meilleure que celle de l'esclave, n'était pas forcément très enviable (cf. Jb 7,1-2 ; Jr 22,13 ; Si 34,27). Voir DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 119.

transaction sur un terrain, de même ici, seule la force de travail de la personne est vendue[10]. Mais la personne elle-même n'appartient pas à son propriétaire. La comparaison (כְּ + nom) avec le *śākîr* et le *tôšāb* s'impose donc à partir du moment où l'on cherche à éviter toute assimilation à l'esclavage de cette situation nouvelle de dépendance[11].

Il s'agit bien, néanmoins, d'une comparaison : notre propriétaire déchu ne devient pas un *śākîr* ou un *tôšāb*[12] mais il vit « comme » eux. La différence avec le *śākîr* ou le *tôšāb* est qu'il n'a pas eu le choix de son employeur et que son service lui est imposé. Par ailleurs, si ce service reste limité dans le temps comme celui du *śākîr*, ce temps peut être très long selon l'éloignement du futur jubilé[13]. Cela veut dire que le chef de famille reste lié à son employeur jusqu'à ce terme (alors qu'un salarié peut changer de patron au terme d'un contrat à durée plus limitée, ou éventuellement se mettre à son compte[14]). Inversement, son employeur ne peut le renvoyer avant cette échéance. Enfin, et c'est peut-être le plus important, le propriétaire déchu est assuré de retrouver ses moyens de subsistance dès qu'il quittera son maître. Ce n'est que momentanément qu'il perd son statut de propriétaire : il reste propriétaire en puissance, en attendant le jubilé.

La « vente » qui lie à un maître, si elle est une perte d'indépendance douloureuse, peut donc aussi être considérée comme une protection pour une famille qui, une fois renvoyée de chez un premier employeur, risquerait d'errer à la recherche d'un autre, dans une situation de précarité particulièrement délicate pour un foyer avec des enfants. Tant qu'elle n'a pas récupéré sa terre, cette famille est, d'une certaine manière, mise « sous tutelle » afin d'échapper à la misère. La logique de la loi est ici de toujours assurer à une famille des moyens de subsistance.

---

10 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2215.

11 Il s'agit moins ici d'inciter les Israélites à être charitables envers leurs frères en détresse, comme le pense van Houten (cf. VAN HOUTEN, *The Alien*, p. 127), que de faire référence à un statut social connu afin de définir, sur un plan juridique, une situation nouvelle.

12 Contrairement à ce qu'affirme Baentsch : « Zwar kann auch ein verarmter Israelit zum Tôšab und Sakîr werden, Lev 25,35.40 Dtn 24,14 (...) ». BAENTSCH, *Exodus*, p. 107. De même MILGROM, *Leviticus*, p. 2216. « The hireling however, is a free person. He is a *śākîr*, not an *'ebed* » (p. 2223). C'est aller trop loin : le propriétaire déchu reste dépendant de son maître.

13 Le temps de service d'un *śākîr*, proverbialement considéré comme fixe (cf. Is 15,14 ; 21,16), semble être un standard, alors que le temps de service du propriétaire endetté varie en fonction du délai entre l'entrée en servitude et le jubilé.

14 Comme Jacob en Gn 30,25-26. Cf. v. 30 : « quand travaillerai-je, moi aussi, pour ma maison ? ».

1.1.2 Lv 25,39-43 et les documents mésopotamiens : le caractère libre ou forcé de la mise sous tutelle

Une « mise sous tutelle » de personnes, notamment d'enfants ou d'esclaves, pour assurer leur survie en période de famine, était connue dans l'Orient Ancien. Il ne s'agissait pas, apparemment, de familles entières mais simplement de personnes dépendant du chef de famille (enfants ou esclaves[15]) et leur situation était réellement celle de l'esclavage.

Un rachat était possible mais aucune libération systématique n'était envisagée après un certain laps de temps, comme en Lv 25[16]. Un esclavage volontaire existait aussi à Babylone. Dans l'Antiquité, l'absence de toute protection sociale, au sens moderne du terme, conduisait à cet ultime recours celui qui ne voulait pas mourir de faim après avoir été chassé de sa terre[17]. Dillmann signale aussi, d'ailleurs, un esclavage volontaire pour cause économique non seulement chez les Grecs et les Romains, mais aussi les Gaulois et les Germains[18].

A Nuzi en revanche, dans les contrats que nous avons déjà évoqués[19], cette mise sous tutelle volontaire revêt un caractère différent de l'esclavage proprement dit. Contrairement aux esclaves, qui reçoivent le prix de leur propre vente, les *Habiru* ne sont pas, à proprement parler, vendus à leur maître. Ce type de servitude est aussi différent de la servitude liée à un emprunt, qui existait également à Nuzi et visait à amortir les intérêts[20]. Dans le cas des *Habiru* on peut parler véritablement, avec E. Cassin, d'une mise « sous la tutelle d'un citoyen influent » d'individus (et non de familles) moyennant une aliénation partielle de leur liberté, et ceci afin de leur permettre tout simplement de survivre[21].

a L'interprétation du nifal de מכר : vente forcée ou vente volontaire ?

On a voulu rapprocher Lv 25 de ce type de mise sous tutelle volontaire. La « vente » (qui n'en est pas vraiment une, il faut le rappeler) évoquée au v. 39

---

15 Cf. LIPIŃSKI, « Traditions », p. 125-127.

16 Cf. Reuven YARON, « Redemption of Persons in the Ancient Near East », *RIDA* 6 (1959), p. 160-163.

17 MENDELSOHN, « Slavery in the Ancient Near East », p. 79.

18 Cf. KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 615.

19 Voir plus haut, p. 70.

20 Une telle servitude cessait avec le remboursement de la dette. Cf. E. Cassin in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, p. 67-68. Pour un état de la question plus récent, cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 92-97.

21 In BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, p. 69. Nous n'ignorons pas l'écart de temps considérable qui sépare les documents de Nuzi (environ 1500 ans av. J.-C.) des lois du Pentateuque. Il s'agit simplement ici d'éclairer les institutions bibliques par des exemples tirés de l'histoire d'une civilisation voisine, sans chercher à tout prix à faire dériver les uns des autres des documents par ailleurs si différents.

est ainsi souvent comprise comme une vente volontaire de soi-même (et de sa famille), à l'image de ce qui se faisait dans les pays voisins d'Israël[22]. Mendelsohn, par exemple, place la servitude décrite en Lv 25 dans la ligne de la réalité sociale révélée par les contrats de Nuzi : une mise sous tutelle volontaire pour éviter la misère[23]. Plus récemment, Chirichigno a aussi argumenté dans ce sens[24]. D'autres, sans mentionner explicitement les *Habiru* de Nuzi, considèrent également qu'il s'agit d'une démarche « volontaire » du propriétaire ruiné pour assurer sa subsistance[25].

La majorité des commentateurs, même s'ils évoquent de façon unanime un esclavage volontaire, font néanmoins le lien avec un problème d'endettement[26]. Dans quel mesure un esclavage pour dettes peut-il être volontaire ? La question ne semble pas avoir affleuré dans le débat[27]. En fait, ce caractère volontaire unanimement admis ne provient que de l'acception traditionnelle du nifal de מכר dans un sens réflexif, une acception qui est loin de reposer sur des bases solides. La plupart des traductions modernes, en effet, rendent נִמְכַּר par un réflexif : « se vend »[28]. Schenker a montré cependant que le sens le plus vraisemblable pour le nifal de מכר est le sens passif, et non le sens

22 On en trouve un écho dans la Bible elle-même. Cf. Gn 47,19. Il faut cependant remarquer que la vente de soi-même comme esclave par un chef de famille n'est guère attestée dans les documents mésopotamiens de l'époque néo-babylonienne, contrairement aux époques précédentes. En Égypte, à la même époque (septième et sixième siècle av. J.-C.), l'esclavage volontaire semble avoir été pratiqué seulement pour une période déterminée, après laquelle l'esclave redevenait libre. Cf. Muhammad A. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)*. Revised Edition Translated by Victoria A. POWELL (Ed. Marvin A. POWELL ; David B. WEISBERG) (Dekalb 1984), p. 175-177 et n. 121.

23 Cf. MENDELSOHN, « Slavery in the Ancient Near East », p. 78-79.

24 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 330-332.

25 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 288 ; GREENBERG, « More Reflections », p. 5.7 ; PATRICK, *Old Testament Law*, p. 184 ; Jan P. M. van der PLOEG, « Slavery in the Old Testament », *Congress Volume, Uppsala 1971* (ed. G. W. ANDERSON *et al.*) (VTS 22 ; Leiden 1972), p. 80. Hartley semble également aller dans ce sens. Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 440. Ces écrits sont récents et leur auteurs ont peut-être été influencés par les publications sur les *Habiru* à Nuzi.

26 Cf., par exemple, BAENTSCH, *Leviticus*, p. 428 ; CORTESE, *Levitico*, p. 118 ; ELLIGER, *Leviticus*, p. 358 ; GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 355 ; GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 329 ; NOTH, *Leviticus*, p. 167 ; REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 136 ; VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », p. 537 ; VEERKAMP, « Eine einseitige ökonomie », p. 21 ; WENHAM, *Leviticus*, p. 322 ; Christopher J. H. WRIGHT, « Jubilee, Year of », AnchorBD, Vol. III, p. 1027 .

27 Ainsi, Ellison voit la différence fondamentale entre Dt 15,12 et Lv 25,39 dans le fait que dans un cas l'esclave est vendu, alors que dans l'autre, il se vend lui-même. Pourtant il s'agit, dans les deux occurrences, du nifal de מכר, comme nous allons le voir. Cependant, même dans le cas de l'esclavage considéré comme volontaire, Ellison pense spontanément à l'endettement comme motif de l'esclavage. Cf. H. L. ELLISON, « The Hebrew Slave : A Study in Early Israelite Society », *EvQ* 45 (1973), p. 31 et 33.

28 Cf. TOB, BJ, Segond, Rabbinat, en français, mais aussi RSV, NEB, Einheitsübersetzung. North est l'un des rares commentateurs à traduire par un passif. Cf. NORTH, *Sociology*, p. 18. Bertholet pose la question et opte pour le réflexif. Cf. BERTHOLET, *Leviticus*, p. 92.

réflexif comme le pensent Chirichigno, et déjà Neufeld[29]. Il observe que la majorité des occurrences du nifal de מכר (dix sur seize) ont clairement un sens passif, et que rien n'impose un sens réfléchi dans les cas indécis[30], d'autant plus qu'il existe une forme attestée différente pour exprimer le sens réfléchi de ce verbe : le hitpael[31].

À l'appui de cette thèse de Schenker, signalons que la LXX traduit le nifal de מכר par un passif dans la plupart des cas[32]. Le seul endroit où elle traduit par une tournure réflexive est Lv 25,50 (ἀπέδοτο ἑαυτὸν), alors qu'elle traduit par un passif (πιπράσκω, passif) en Lv 25,23.39.47.48. La forme hébraïque utilisée en Lv 25,50, הִמָּכְרוֹ (infinitif nifal suffixé), est elle-même peu courante et l'on comprend qu'elle ait posé un problème. L'interprétation adoptant la forme réfléchie ne s'impose pas plus que celle adoptant la forme passive, et ce choix précis du traducteur ici n'est pas de nature à remettre en cause les conclusions que l'on peut déduire de l'ensemble des occurrences.

Neufeld croit voir impliquée en Gn 43,9 « l'idée d'un esclavage volontaire [*self-enslavement*] en lieu et place d'un paiement de dettes ». Rien, pourtant, ne favorise une telle interprétation dans la phrase de Juda à Jacob à propos de Benjamin : « si je ne le remets pas en ta présence, j'en porterai tous les jours la faute envers toi ». Par ailleurs Ex 22,2 et Is 52,3, invoqués par Neufeld comme exemples d'esclavages volontaires sont manifestement des cas d'esclavage forcé. Quant à 1 S 2,5, il s'agit d'une embauche comme salarié.

Chirichigno, pour sa part, opte pour le sens passif en Dt 15 et pour le sens réfléchi en Lv 25 : dans le premier cas il s'agit, selon lui, de l'esclavage des enfants, alors que dans le second il s'agit d'un père de famille[33]. Mais il faut inverser la méthode : Chirichigno explique le sens de la forme verbale d'après son interprétation du

---

29 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 32-33 ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 330 ; NEUFELD, « *Ius Redemptionis* », p. 30-31.

30 Les occurrences où le sens est clairement passif, pour Schenker, sont les suivantes : Ex 22,2 ; Is 50,1 et 52,3 ; Ne 5,8 (2 x) ; Est 7,4 (où il s'agit de personnes vendues) ; Lv 25,23.34 ; 27,27.28 (où il s'agit de réalités matérielles). Les occurrences restantes sont : Lv 25,39.47.48.50 ; Dt 15,12 et Jr 34,14. Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 32. Pour Chirichigno, ce ne sont pas dix mais douze occurrences sur seize qui ont un sens passif. Curieusement, il ajoute Lv 25,42.48 aux occurrences relevées par Schenker alors que, selon lui, Lv 25,39 et 47 doivent être interprétés dans un sens réflexif. Les seuls passages où l'interprétation est incertaine sont alors : Dt 15,12 et Jr 34,14. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 276, n. 4.

31 Repris par MILGROM, *Leviticus*, p. 2219.

32 Les exceptions sont les suivantes : en Ne 5,8, la LXX ne traduit que la première des deux occurrences du nifal (afin d'éviter une répétition) et rend le participe hébreu par un participe moyen ou passif, où le contexte invite à voir un sens passif. En Lv 27,28 (où il ne peut s'agir que d'un sens passif en hébreu), la LXX opte pour une tournure différente, utilisant un verbe à la voix moyenne, avec pour sujet l'homme qui vend, plutôt qu'un verbe à la voix passive, avec pour sujet la chose vendue, comme en hébreu. Reste Lv 25,50, où elle traduit par un verbe à la voix moyenne suivie d'un pronom réfléchi : ἀπέδοτο ἑαυτὸν αὐτῷ. Notons encore qu'en Lv 25,48, אַחֲרֵי נִמְכַּר est rendu par un infinitif passif : μετὰ τὸ πραθῆναι αὐτῷ, αὐτῷ se rapportant vraisemblablement à l'immigré-résident du verset précédent.

33 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 276.330. Cardellini, pour sa part, adopte la traduction classique (sens réfléchi) sans commentaire sur ce choix, en Lv 25,39 comme en Dt 15,12 (cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 271-274 et 289-290). De même Rachi : cf. RACHI, *Le Deutéronome*, p. 111 (pour l'interprétation de Dt 15,12), et id., *L'Exode*, p. 161 (pour l'interprétation de Lv 25,39).

contexte alors que c'est le sens du verbe, déterminé d'après des critères philologiques, qui doit permettre d'interpréter l'ensemble[34]. Son argument à l'encontre du sens passif est d'ailleurs faible. Il consiste à affirmer qu'il est peu probable qu'un Israélite puisse avoir l'initiative de la vente d'un autre Israélite, en dehors du cas de la vente des enfants par le père de famille[35]. 2 R 4,1, où une veuve s'attend à ce que le créancier vienne saisir ses enfants, montre cependant que le créancier pouvait de lui-même se saisir des enfants pour éteindre une dettes.

2 R 4,1, l'exemple le plus clair d'une saisie des personnes, concerne les enfants d'une veuve et non un propriétaire. Une telle saisie était-elle possible dans le cas du père de famille ? Am 2,6, pris au sens propre, irait dans ce sens : « ils ont vendu le juste pour de l'argent, et le pauvre pour une paire de sandales »[36]. Schenker mentionne également le cas des débiteurs en fuite qui forment la troupe des premiers compagnons de David en 1 S 22,2, en attribuant leur fuite à la menace d'une saisie par le créancier non seulement de leur propriété mais aussi de leur propre personne[37]. Milgrom rappelle par ailleurs que les lois du Pentateuque montrent que le créancier pouvait entrer dans une maison pour saisir un gage (Dt 24,10-11)[38]. Tout cela va dans le même sens. Le principe de la vente des personnes à l'intérieur même du peuple de Dieu, enfants ou adultes, est cependant attesté dans l'Ancien Testament même en dehors des cas de dette puisqu'un voleur peut être vendu pour rembourser son vol (Ex 22,2)[39]. Or, d'un point de vue

---

[34] On trouve le même problème chez Leggett, qui relève que la grande différence entre Lv 25 et les lois de Ex 21 et Dt 15 est le caractère volontaire de l'esclavage en Lv 25. Il donne en note, à titre d'appui de cette affirmation, la forme nifal de מכר utilisée en Lv 25,39.47 mais ajoute aussitôt, conscient du problème : « it is true that Deut. 15:12 uses יִמָּכֵר [donc aussi une forme nifal] but this has reference to a forced sale ». Cf. LEGGETT, *The Levirate*, n. 76, p. 103.

[35] Comme en Ex 21,2 et Dt 15,12. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 330.

[36] La TOB hésite dans l'interprétation de ce verset : la note *in loc.* comprend l'expression au sens figuré (déni de justice envers un innocent pour cause de corruption du juge), mais la note *f* à propos de 2 R 4,1 cite ce verset comme allusion à la mise en esclavage pour cause de dette. Cette dernière interprétation a la préférence de Phillips, mais aussi de commentaires récents tels ceux de Wolff et de Paul. Cf. PHILLIPS, « The Law of Slavery », p. 54 ; Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos* (BKAT XIV/2 ; Neukirchen-Vluyn 1969), p. 200-201 ; Shalom M. PAUL, *Amos* (Hermeneia ; Mineapolis 1991), p. 77. Paul observe que מכר n'est jamais utilisé dans l'Ancien Testament dans un contexte de corruption.

[37] SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 28. Schenker renvoie également à Mt 18,25, pour une époque plus tardive.

[38] MILGROM, *Leviticus*, p. 2221.

[39] Ceci à l'encontre de Noodtzij, invoqué par Chirichigno à l'appui de sa thèse. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 330, n. 4. Ailleurs, sur la base d'un parallèle dans la loi de Eshnunna (§ 13), Chirichigno affirme que מכר signifierait en Ex 22,2, à propos du voleur incapable de réparer : « exiger des services [*exact services*] ». Cela ne nous semble guère convaincant vu l'ensemble des occurrences de מכר dans l'Ancien Testament. Chirichigno admet cependant comme « possible » le fait que le voleur puisse être vendu ou livré à sa victime. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 219-220.

strictement économique[40], le non remboursement d'une dette est équivalent à un vol, puisque le créancier est lésé. La saisie du coupable par ce dernier serait donc pleinement justifiée.

b La mention de l'argent de la vente

En définitive, il faut se demander ce qui peut pousser un père de famille à se vendre volontairement s'il n'est pas en mesure, ensuite, de jouir du prix de la vente, étant sous la tutelle d'un autre. N'a-t-il pas plutôt intérêt à « vendre » progressivement sa force de travail comme salarié afin de conserver son indépendance[41] ? Est-ce la nécessité urgente de trouver une subsistance pour lui et sa famille qui l'amène à faire cette démarche ? Il est cependant remarquable que les contrats de *Habiru*, invoqués comme parallèles à la procédure de Lv 25,39-43 par Chirichigno, ne mentionnent pas d'échange d'argent. Il ne s'agit en aucun cas d'une « vente » : la prestation accordée au *Habiru* est une prestation en nature, à savoir les moyens de subsistance et la protection accordée à l'immigré[42]. Or, les dispositions concernant le rachat en Lv 25,50 mentionnent explicitement, dans le cas du rachat, « l'argent de sa vente » (כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ), qui devra être partiellement remboursé. A quoi a pu servir cet argent sinon à dédommager le créancier lésé par le non-remboursement de son capital, comme la victime du vol était lésée de la somme qui lui avait été volée[43] ? Le cas du voleur en Ex 22,2 est significatif

40 C'est-à-dire en dehors de toute considération sur les circonstances qui ont pu causer ce non remboursement.

41 Chirichigno se pose la question et suppose que la situation d'un Israélite vendu à un autre était meilleure que celle du simple salarié, en raison d'avantages en nature dus à un compatriote, comme la nourriture, mais aussi et surtout une maison et de la terre à travailler. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 333-334, et n. 3, p. 334. Ce à quoi Schenker répond que rien, dans la Bible, ne permet de supposer cette différence de traitement. Ne 5,8-12 indique d'ailleurs, selon lui, le contraire. Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 28. On pourrait ajouter que ce serait faire appel à des sentiments de philanthropie extrêmement forts que de demander à un maître à la fois de payer le prix d'achat de son serviteur, d'entretenir sa famille et de le rémunérer ensuite avec des avantages en nature tels qu'une maison et un peu de terre. – De Vaux, pour sa part, est sceptique quant à la possibilité pour un esclave israélite d'amasser un pécule et de faire des affaires, comme cela se faisait à Rome ou en Babylonie. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 132-133. Dandamaev développe longuement le cas de l'esclave amassant un pécule, un cas qui ne semble pas du tout rare à l'époque néo-babylonienne. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia*, p. 320-397, notamment p. 384-397. Mais on peut difficilement prévoir une *success story* comparable aux deux exemples exposés par Dandamaev (p. 345-371) pour un propriétaire arrivé au dernier stade de la déchéance économique, et cela du seul fait qu'il entre en esclavage. Il ne faut pas non plus oublier la différence entre les riches plaines alluviales de l'Euphrate, et leurs hauts rendements qui suscitent une activité économique intense propice aux bonnes affaires, et les collines arides de Judée.

42 Cf. E. Cassin, in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, p. 68.

43 Chirichigno, à la suite de Cardellini, a souligné lui-même le fait de l'absence de transaction financière dans les contrats de *Habiru*, dans sa discussion de la position de Paul à propos de Ex 21,2-6. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 208 ; CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 247, n. 30. Paul plaide, en effet, en faveur d'une proximité de Ex 21,2-6 avec les documents de Nuzi. Cf. Shalom M. PAUL, *Studies in the Book of Covenant, in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VTS 18 ;

à cet égard : s'il y a vente forcée, c'est bien pour dédommager la personne volée. Le même verbe מכר, ni. étant utilisé en Lv 25,39 et en Lv 25,47 pour évoquer la vente, on peut légitimement penser qu'il en va de même dans le cas de l'Israélite vendu au frère : il y a bien eu transaction financière, mais virtuelle, dans la mesure où l'« argent de la vente » n'est pas déboursé par le créancier mais éteint sa créance.

A l'encontre de Chirichigno et de ceux qui affirment que Lv 25,39 traite d'un cas de mise sous tutelle volontaire pour subvenir à ses besoins, il faut donc garder l'hypothèse classique d'un « esclavage », ou plus exactement d'une mise sous tutelle pour dette, faute de quoi l'on s'expose à ne pas comprendre l'enchaînement des différents cas envisagés en Lv 25,25-55. Curieusement Chirichigno, qui reconnaît qu'un problème d'endettement est à l'origine du processus qui conduit toute une famille en servitude[44], ne se préoccupe plus de ce que devient la dette dans le derniers stade de la destitution[45]. Il faudrait donc la supposer remboursée. Or, les v. 35-38 ont clairement montré que ce problème demeure, ce qui n'est guère étonnant étant donné ce que l'on pourrait appeler le cercle vicieux bien connu de l'endettement : les moyens de production (la terre mais aussi les enfants) vendus ou mis en gage pour essayer de rembourser font ensuite défaut pour rétablir la situation[46].

c Conclusion

La racine מכר maintes fois répétée et l'allusion à « l'argent de la vente » qu'il faut rembourser en cas de libération montrent clairement que le frère appauvri ne dispose pas de l'argent que procure sa propre vente. Il s'agit donc bien d'une saisie par le créancier qui utilise cette somme virtuelle pour

---

Leiden 1970), p. 43-52. L'argument de Chirichigno, qui s'appuie alors sur le verbe קנה en Ex 21,2 vaut aussi à l'encontre de sa propre thèse quant à Lv 25,39-55, si l'on considère qu'il y a bien eu ici transaction financière. Or, même si Chirichigno évoque une vente (*self-sale*, p. 331) à propos de Lv 25, il n'explique pas la destination des fonds perçus. Bord refuse également de voir en Lv 25 un cas de « réduction à l'état servile par un créancier ». Mais il n'explique pas, lui non plus, l'utilité pour celui qui se vend de cet argent qu'il définit comme une « avance sur salaire pour un travail qu'il devra accomplir au service de son créancier ». Cf. BORD, « Droit de rachat des gages », p. 205-206.

44 « Insolvency on account of debt was undoubtedly the background to the sale of land that led eventually to the enslavement of entire families ». CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 323.

45 « While it is clear that the head of the household is forced to sell himself on account of insolvency, it is not entirely clear whether he must sell himself in order to pay an antecedent debt. While this is most likely the cause of the sale of dependents in Exod. 21.2-6 and Deut. 15.12-18, it is likely that it is not the cause in Lev. 25.39 ». CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 330.

46 Comme le remarque Elliger, « la vente de la dernière parcelle de terre apportait avec elle, en règle générale, la servitude pour dettes ». ELLIGER, *Leviticus*, p. 358. Lv 25 prévoit un stade intermédiaire où, vraisemblablement, la terre n'est pas encore vendue complètement et où l'on s'efforce d'alléger le poids de la dette (Lv 25,35-38).

éteindre la dette[47]. Dans le processus de la déchéance économique, en effet, l'insolvabilité était déjà patente et avait nécessité une suspension du paiement des intérêts (v. 35-38). La situation n'était encore que provisoire, et un rétablissement financier semblait encore possible étant donné l'allégement des charges consenti par le créancier (v. 36-37). Les v. 35.36 ménageaient cette éventualité en affirmant : « et ton frère vivra avec toi ». Il est logique que le stade suivant soit le remboursement du capital, moyennant un travail forcé au service du créancier.
Tout l'effort de la loi est alors, devant ce cas de figure malheureusement inévitable dans les faits, d'éviter une exploitation de la famille asservie et de lui assurer une certaine protection. Cette tutelle, qui peut scandaliser l'observateur moderne, est en fait un meilleur sort que la misère et la famine, puisque la famille reçoit le minimum vital en termes de nourriture et de vêtement. L'aspect de « protection sociale » du plus pauvre, mis en valeur par la thèse de Chirichigno, n'est donc pas totalement absent des préoccupations du législateur. Néanmoins, le motif premier qui a conduit à cette situation reste le dédommagement du prêteur.

1.1.3 b^{e}pěrěk : dépendance et domination arbitraire

Si elle est bien une contrainte, la mise sous tutelle ne doit pourtant pas être l'occasion d'une domination du plus fort sur le plus faible. Ce statut particulier, différent de l'esclavage proprement dit, doit se traduire dans les faits par des rapports de travail qui ne soient pas marqués par la brutalité. Cette préoccupation du législateur, cherchant à protéger l'Israélite obligé de travailler au service d'un autre, revient comme un refrain qui rythme toute la section des v. 39-54. Elle est exprimée trois fois, la troisième sous une forme un peu différente des deux premières : לֹא־תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ (v. 43.46) et לֹא־יִרְדֶּנּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ (v. 53). L'apodose du v. 39 manifeste également ce souci d'une autre manière : לֹא־תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד : « tu ne le feras pas travailler d'un travail d'esclave »[48].

---

47 La parabole du débiteur impitoyable dans l'Évangile de Matthieu, témoigne en faveur de cette pratique à l'époque du Nouveau Testament : Mt 18,25 fait clairement référence à la procédure qui consiste à vendre une famille entière (non pas seulement les enfants) afin d'éteindre une dette. Cf. également Mt 5,25-26 (// Lc 12,57-59) où un homme est jeté en prison jusqu'à ce qu'il ait payé toute la somme qu'il devait (mais le motif de cette charge n'est pas précisé : dette ou dommages et intérêts ?). Des documents attestent l'existence de ce type de « prisons », ressemblant plutôt à des travaux forcés, en Babylonie à l'époque néo-babylonienne. C'est là que les créanciers faisaient incarcérer leurs débiteurs insolvables afin de leur faire rembourser la dette. Cf. DANDAMAEV, *Slavery in Babylonia*, p. 159-167.

48 Littéralement : « tu ne travailleras pas par lui d'un travail d'esclave ». Pour ce sens de עבד (q.) + בְּ, cf. Reymond (DHAB), qui renvoie à Jr 22,13 ainsi que KEIL, *Leviticus*, p. 167, à propos du v. 44.

L'expression בְּפָרֶךְ est rendue différemment par les traducteurs mais toujours avec une nuance de violence[49]. Elle n'est pas sans évoquer Ex 1,13-14. Dans ce court passage de l'Exode, la servitude imposée par les Égyptiens se caractérise justement par la brutalité : la racine עבד y est utilisée quatre fois, et בְּפָרֶךְ conclut chacun des deux versets. Le seul autre emploi de בְּפָרֶךְ dans la Bible hébraïque, hormis les deux autres occurrences en Lv 25,46.53 se trouve en Ez 34,4[50]. Cette locution y est également utilisée, comme en Lv 25,43.46.53, en lien avec le verbe רדה (dominer[51]) : les bergers d'Israël sont accusés d'avoir exercé leur autorité « בְּפָרֶךְ ». Le sens de « pouvoir arbitraire » (Cazelles) semble bien convenir. Il indique une autorité légitime mais qui exerce ses prérogatives de façon injuste et exagérée, ce qui correspond bien aussi à Ex 1,13-14 et Ez 34,4. Rachi, qui s'interroge sur la façon dont cette attitude se traduit dans le concret, donne l'exemple de travaux inutiles et humiliants, qui ne servent qu'à manifester la toute puissance du maître[52]. Mais l'arbitraire peut aussi se manifester par la brutalité physique, comme le montre Ex 21,20 à propos du châtiment corporel d'un esclave.

Le principe selon lequel celui qui est en position de force ne doit pas en profiter pour dominer et exploiter le plus faible est exprimé dans la législation d'Israël en maints endroits, notamment à propos de l'émigré[53]. Mais ce devoir est encore plus grave lorsqu'il s'agit de membres du peuple de Dieu. Ainsi, l'un des rares passages où le roi est mentionné dans le Pentateuque, Dt 17,16, exprime justement le souci que ce roi ne fasse pas « retourner le peuple en Égypte pour avoir un grand nombre de chevaux », c'est-à-dire qu'il n'opprime pas son peuple pour assouvir ses désirs de puissance[54]. Faire retourner le peuple en Égypte, en effet, c'est aller en sens inverse de l'histoire du salut, et travailler à défaire ce que le Seigneur a fait pour son peuple.

---

49 « Avec brutalité » (TOB) ; « un pouvoir arbitraire » (Cazelles, BJ 58) ; « avec rigueur » (Osty) ; « avec dureté » (Segond).

50 Ce point est relevé par Sara Japhet. Cf. JAPHET, « The Relationship », p. 85, n. 62.

51 Ce verbe est utilisé en Gn 1,26.28 à propos de la domination de l'homme sur l'animal.

52 Rachi descend jusque dans la précision des exemples à propos des travaux humiliants : « ne lui dis pas [à ton esclave] : 'chauffe-moi cette coupe', si ce n'est pas nécessaire ; creuse sous cette vigne jusqu'à mon retour ». RACHI, *Le Lévitique*, p. 197. Les exemples sont tirés de *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar, parashah 6, p. 336.

53 Dans le Lévitique (Lv 19,33), mais aussi dans le Code de l'Alliance (Ex 22,20-22 : à propos de l'émigré, de la veuve et de l'orphelin) et dans le Deutéronome (Dt 27,19 : également à propos de l'émigré, de la veuve et de l'orphelin).

54 Cf. la critique de la monarchie en 1 S 8,11 : « Voici comment gouvernera le roi qui règnera sur vous : il prendra vos fils pour les affecter à ses chars et à sa cavalerie et ils courront devant son char ». Voir également les v. 12-17. La conclusion, au v. 18 : « ce jour-là vous crierez à cause du roi que vous vous serez choisi, mais, ce jour-là, le Seigneur ne vous répondra point », est l'inverse de Ex 2,23-24, où le Seigneur écoute les cris de son peuple. En choisissant librement le joug qui lui sera imposé par son roi, Israël se prive du recours à son Dieu.

L'usage de cette expression בְּפָרֶךְ juste après le rappel de la sortie d'Égypte au v. 42 pointe donc en direction d'un motif théologique plus profond que la simple préoccupation sociale de la loi : dominer « avec brutalité » sur celui qui a été vendu en raison de sa pauvreté serait faire revenir à la servitude d'Égypte ceux qui en ont été libérés par le Seigneur, et aller à l'encontre de l'œuvre divine évoquée en Lv 25,38.42[55]. Si une mise sous tutelle s'avère inévitable en raison de l'engrenage de l'endettement, une situation de servitude au sens strict serait en revanche en contradiction avec l'affirmation « ils sont mes serviteurs » (כִּי־עֲבָדַי הֵם ; v. 42), qui elle-même répond à la formule « afin d'être Dieu pour eux » (לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים) du v. 38.
De même que l'échange des terres, en Lv 25,13-17 ne devait pas donner lieu à un rapport d'oppression du fort sur le faible, de même la mise sous tutelle forcée ne doit pas être l'occasion d'une exploitation de la personne dépendante par son maître. Des rappels discrets mais significatifs évoquent d'ailleurs, dans les v. 39-43, les v. 13-17 : la reprise, au v. 41, d'une formule proche du v. 13 (וְשָׁב אֶל־מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל־אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב) et l'interdiction de dominer sur son frère, utilisée comme un refrain (ינה aux v. 14.17 ; רדה aux v. 43.46.53). Dans les deux cas, vente de terre ou mise sous tutelle des personnes, le jubilé (v. 15 et v. 40) apparaît comme un « garde-fou », qui rappelle à celui qui est en position de force que cette situation n'est que temporaire et qu'elle exige de lui le respect dû à un « frère ». Ce frère est, comme lui, membre du peuple libéré d'Égypte, le peuple des serviteurs du Seigneur.

1.2 Contre-exemple : un non-Israélite esclave d'un Israélite (v. 44-46)

Comme nous l'avions indiqué plus haut[56], le législateur va maintenant avoir recours au contre-exemple afin de préciser sa pensée, comme il l'avait fait pour le rachat des terres aux v. 29-34. Au v. 29, il s'agissait de l'achat d'une maison dans une ville fortifiée. Ici, il s'agit de l'achat d'esclaves non israélites, pris parmi la population des nations voisines ou parmi les *tôšābîm* et leurs enfants qui vivent parmi les Israélites, dans leur pays (v. 44-45). En décrivant le statut d'un esclave étranger au peuple de Dieu, l'auteur fait d'une pierre deux coups : d'une part, il répond à une question qui ne manquera pas de se poser, à savoir où recruter de vrais esclaves, hommes ou femmes, de même que se posait la question : « que mangerons-nous ? » au

---

55 Il faut ici aller plus loin que ne le fait Chirichigno, pour qui la mention בְּפָרֶךְ fait simplement référence à la longueur du temps de l'esclavage, limitée dans le cas du frère hébreu. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 338. Hormis Japhet, citée plus haut (n. 50, p. 277), et Grünwald (GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 342-343) qui relèvent l'allusion à l'Exode, certains auteurs relèvent la parenté de l'expression avec Ex 1,13 mais sans en tirer de conclusion. Cf. BUDD, *Leviticus*, p. 356 ; NOTH, *Leviticus*, p. 167.

56 Voir p. 267.

v. 20 ; d'autre part, il en profite pour souligner les différences entre le sort de l'Israélite en tutelle et celui de l'esclave proprement dit : seul le second est véritablement possédé en pleine propriété par son maître. Une différence apparaît ainsi nettement entre « vos frères » et les étrangers asservis (Lv 25,46). On ne peut donc pas parler ici d'un « *excursus* », ou d'une « digression »[57], car on reste dans le vif du sujet.

Un signe de ce que le souci du frère tombé en tutelle, par opposition à l'esclave étranger, reste présent en arrière-plan au long de ces versets est la reprise en inclusion, à la fin du v. 46b, de la formule du v. 43a : לֹא־תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ. Celle-ci vient comme en contrepoint à la fin du v. 46a : בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ. Le v. 46 est d'ailleurs construit sur cette opposition בָּהֶם (pour les esclaves non israélites) / וּבְאַחֵיכֶם (pour les Israélites mis sous tutelle), ces deux mots étant situés de part et d'autre du verbe pour lequel se pose le problème : תַּעֲבֹדוּ[58]. L'antithèse s'étend en réalité jusqu'au v. 39 qui justement interdisait de faire travailler comme un esclave le frère israélite : לֹא־תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד. Il s'agit bien ici d'un contre-exemple[59].

La syntaxe du v. 44 a intrigué les commentateurs qui ont proposé des solutions à partir d'hypothèses rédactionnelles. L'absence de verbe dans la première partie du verset a de quoi étonner, en effet. Peut-on dire pour autant que la phrase reste « suspendue en l'air » (Cardellini[60]) ? En fait, les

---

57 Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 341 ; CORTESE, *Levitico*, p. 118 ; CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 295. Prétendre avec Reventlow que la loi originelle, modifiée par la suite, avait pour objet au v. 44 l'esclavage des Israélites relève de la supposition. Cf. REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 137. À comparer avec la prudence de Kilian. Cf. KILIAN, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, p. 137. Le changement de personnes (du « tu » au « vous »), comme nous l'avons vu à propos du v. 9 (voir plus haut, notre point 1.1, p. 84), n'est pas un critère absolu pour déduire un changement d'auteur. Quant à Fabry , il s'étonne de la présence de ces dispositions qui contredisent selon lui la morale de la fraternité (« Geschwister-Ethik ») qui, dans la Loi de Sainteté, semble intégrer les étrangers (cf. Lv 19,33-34) : « diese Sklavenbestimmungen kommen völlig unerwartet ». Heinz-Joseph FABRY, « Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament », *ZAR* 3 (1997), p. 101. Peut-être cette surprise disparaîtrait-elle en distinguant deux plans : celui de la charité à l'égard du prochain (cf. Lv 19,33-34), et celui du statut social, dont traite ici Lv 25. Saint Paul, dans le Nouveau Testament, ne dira rien contre l'esclavage sur le plan de la structure sociale, mais il se prononcera sur le rapport personnel entre le maître et l'esclave afin de le transformer par la charité (cf. 1 Co 7,21-24 ; Ep 6 ,5-9).

58 L'*atnaḥ* des massorètes, placé juste après ce verbe, souligne cette construction en antithèse.

59 En cherchant à faire émerger pour les v. 25-55, une « symétrie concentrique », à savoir : loi (v. 25-31) + exception (v. 32-34) / exception (v. 44-46) + loi (v. 47-55), Luciani rattache les v. 44-46 non pas à l'énoncé précédent, comme le font la plupart des commentateurs, mais à l'énoncé suivant. Il est ainsi amené à voir l'exposé d'une exception présenté avant l'exposé de la loi elle-même (cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 472). Mais une exception ne peut se comprendre que par rapport à la loi elle-même, qui doit d'abord être énoncée. Un indice supplémentaire rattache d'ailleurs clairement les v. 44-46 à ce qui précède : l'utilisation des verbes à la deuxième personne (du singulier ou du pluriel) dans les v. 39-46 : on est bien dans le cas de personnes qui sont au service d'un Israélite, auquel la loi s'adresse. À partir du v. 47, il s'agira de personnes au service d'un étranger.

60 CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 292.

solutions proposées ne sont guère convaincantes[61]. Pour choquante qu'elle soit au lecteur moderne, l'absence de garantie contre l'arbitraire vis-à-vis des esclaves étrangers[62] se comprend bien dans la perspective d'un contre-exemple. Quant à la difficulté syntactique du verset, elle disparaît si l'on comprend וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ־לָךְ comme une tournure comparable à un *casus pendens*[63], repris à la fin du verset dans l'expression עֶבֶד וְאָמָה[64].

Outre le fait qu'il ne peut pas être traité de façon arbitraire, un autre point distingue encore le frère israélite de l'esclave étranger. Alors que le premier n'est au service de son maître que pour un temps déterminé, le second l'est à vie. Dans le cas de l'Israélite, aussi bien le père de famille que ses enfants sont libérés lors du jubilé (v. 41). Ici au contraire, trois mots de racines différentes expriment la notion de propriété appliquée aux esclaves non israélites : אֲחֻזָּה (possession ; deux fois : au v. 45 et au v. 46) ; וְהִתְנַחַלְתֶּם (נחל hitp. : se partager la possession ; v. 46) ; לָרֶשֶׁת (ירשׁ, inf. : prendre possession). Ceci est renforcé par l'expression יִהְיוּ־לָךְ qui exprime également la possession, par opposition à יִהְיֶה־עִמָּךְ au v. 40[65].

Il s'agit donc d'un authentique droit de propriété puisqu'il y a transmission aux descendants par héritage et propriété perpétuelle (לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם, v. 46)[66]. Il faut probablement entendre par là que même les descendants de ces esclaves étrangers appartiennent à leurs propriétaires, ce qui serait cohérent avec Ex 21,4[67]. Quoiqu'il en soit, comme dans les v. 29-34, la pointe du contre-exemple semble bien être le caractère perpétuel du droit de

---

61 Celle de Elliger qui consiste à voir la fin de la phrase commencée en 44a dans la deuxième partie du deuxième membre du v. 46 (46bβ) : לֹא־תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ, présente des difficultés syntactiques bien relevées par Cardellini. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 292-293. Rattacher le 44a au verset précédent, comme le propose Cardellini lui-même (ibid., p. 293-294) n'est guère plus satisfaisant : cela oblige à émender sans motif le dernier membre du v. 43 : וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ.

62 Il faut cependant se rappeler les dispositions du Code de l'Alliance (Ex 21,20.26.27) qui visent à limiter la brutalité envers les esclaves. Il n'est pas précisé qu'il s'agit d'esclaves hébreux, contrairement à Ex 21,2-6. Sans doute les esclaves étrangers sont-ils aussi inclus dans ces mesures de protection, ce qui indiquerait qu'ils ne sont pas considérés purement comme des « choses ».

63 Cf. JOÜON, *Grammaire*, § 156.

64 C'est par exemple l'option de la TOB : « quant aux serviteurs et aux servantes que tu devrais avoir… ». D'après Joüon, le nom en *casus pendens*, habituellement repris par un pronom, peut aussi être repris par un nom nouveau. Cf. JOÜON, *Grammaire*, § 156*.f.* Ici, l'expression n'est pas véritablement nouvelle.

65 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2228-2229.

66 Cf. BORD, « Droit de rachat des gages », p. 203. Les *papyri* de la colonie juive d'Éléphantine fournissent un document de partage d'esclaves non-israélites, suite à une succession. Cf. GRELOT, *Documents*, p. 40-41, n°41 (COWLEY n°28). Voir également LIPIŃSKI, « Traditions », p. 125-126. En revanche, les *papyri* de Samarie, qui reprennent la formule « il sera ton esclave à perpétuité », ne font aucune différence entre l'étranger et l'Israélite. Ibid., p. 134.

67 En Gn 17,12.23.27, dans l'énoncé de la loi instituant la circoncision, sont mentionnés « les esclaves nés dans la maison ou acquis à prix d'argent d'origine étrangère quelle qu'elle soit ». Cf. aussi Lv 22,11.

propriété (cf. les expressions לִצְמִיתֻת, v. 30 ; גְּאֻלַּת עוֹלָם v. 32 ; אֲחֻזַּת עוֹלָם, v. 34). Ce לְעֹלָם (pour toujours), que le jubilé rend désormais impossible pour décrire les effets d'une transaction entre Israélites[68], reste en vigueur lorsqu'on sort du cadre du peuple choisi. Le droit acquis n'est donc pas un simple « usufruit »[69], mais bien la disposition du fonds. Il s'agit alors d'une véritable « vente d'esclave » (מִמְכֶּרֶת עָבֶד)[70], ce qui était interdit à propos du frère israélite (v. 42). Ainsi s'explique en partie l'usage du mot « frère » (אָח) en Lv 25.

Une telle différence de traitement, dans le domaine de la servitude, entre les membres du peuple de Dieu et les étrangers se retrouve dans d'autres textes de l'Ancien Testament[71]. En Dt 20,11, la loi prévoit que les habitants d'une ville qui s'est rendue seront soumis à la corvée au profit d'Israël. Ainsi, en Jos 9,21, les Gabaonites ont un statut inférieur en Israël, celui de « fendeurs de bois et puiseurs d'eau » (cf. également Jos 9,27). De même pour les Cananéens, dont la présence dans les plaines après la conquête est justifiée par l'imposition sur eux d'une corvée en Jos 16,10 ; 17,13 et Jg 1,28. L'opposition entre les deux statuts, celui des Israélites et celui des étrangers résidant dans le pays est soulignée en 1 R 9,20-22 : alors que les peuples « qui n'appartiennent pas à Israël » sont astreints à une « corvée servile » (מַס־עֹבֵד) par Salomon, « aucun des fils d'Israël » n'est soumis au servage[72]. Bien qu'il s'agisse, en Lv 25, non pas d'une corvée à caractère public mais véritablement d'un esclavage domestique, le même principe est appliqué : les enfants d'Israël sont exclus d'un esclavage perpétuel dont seuls les non-Israélites peuvent être les sujets.

2 Travail forcé au service d'un immigré et possibilité de rachat (v. 47-55)

Après la précision concernant l'esclavage des étrangers en Israël (Lv 25,44-46), la loi va maintenant s'intéresser à la situation inverse : l'esclavage d'un Israélite chez un immigré-résident. Ce sera le dernier volet des dispositions

---

68 Comme nous le verrons, il s'agit là d'une différence importante entre Lv 25 d'une part et Ex 21,6 et Dt 15,17 d'autre part. Voir plus loin, p. 328. Contrairement au Code de l'Alliance et au Code Deutéronomique, Lv 25 circonscrit l'esclavage perpétuel aux seuls membres des peuples voisins d'Israël, ou aux résidents étrangers sur son sol.

69 Bien qu'il s'agisse de personnes, si l'on veut entrer dans la logique du texte il faut utiliser ici le même vocabulaire que pour le droit de propriété des choses.

70 L'esclave est souvent mentionné en compagnie du bétail, de l'or ou de l'argent dans les biens d'une personne. Cf. Helmer RINGGREN, « עָבַד *'āḇad* », TWAT V, c. 994. Ex. : Gn 12,16 ; 2 R 5,26 ; Qo 2,7-8.

71 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 357, n. 1. Cardellini passe rapidement en revue les textes de l'Ancien Testament mentionnant l'esclavage, y compris les textes narratifs. On pourrait encore ajouter Is 14,2, où les oppresseurs d'Israël deviennent ses esclaves. La même expression qu'en Lv 25,46, « נחל », hitp. apparaît d'ailleurs dans ce verset à propos de la possession des esclaves et servantes étrangers.

72 À noter cependant : Dt 29,10, où le *gēr* qui abat les arbres et puise l'eau dans le camp semble intégré à la communauté d'Israël.

casuistiques qui envisagent la déchéance du propriétaire. Il ne s'agit pas d'une suite logique du cas précédent (comme en Lv 25,35 et 39), mais d'une alternative au cas exposé aux versets 39-43.
Ce dernier cas est marqué par le retour du terme גְּאֻלָּה ou du verbe גאל à partir du v. 48, jusqu'au v. 54[73]. Pour certains auteurs d'ailleurs, ces dispositions qui concernent la *g^e'ullâ* n'avaient à l'origine aucun rapport avec l'année jubilaire[74]. Ces versets s'efforcent d'expliquer le fonctionnement de la *g^e'ullâ* sur les personnes, comme les v. 25-28 s'étaient attachés à décrire le fonctionnement de la *g^e'ullâ* sur la terre. Les v. 47-49 peuvent à première vue être rapprochés des v. 25-26, les v. 50-53 du v. 27, et le v. 28 du v. 54[75]. Nous verrons cependant que des différences importantes sont à relever dans l'enchaînement de ces versets.
Outre la racine גאל, omniprésente dans ces versets (8 fois dans les v. 48-54), les occurrences du mot שָׁנָה se multiplient également à partir du v. 50 (9 occurrences dans les v. 50-54) : il s'agit de compter le temps. C'est encore le jubilé qui est l'horizon temporel de toutes ces dispositions : l'expression שְׁנַת הַיֹּבֵל rythme l'exposé (v. 50.52.54 ; deux fois dans l'expression עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל : v. 50.52 ; cf. v. 28). Si la *g^e'ullâ* ne peut fonctionner, le jubilé libérera l'esclave israélite quoiqu'il arrive, comme il « libérait » la terre.
Dans le cas des personnes, l'explication du processus est plus développée. Alors qu'une expression suffit à définir le *gō'ēl* au v. 25b, le v. 49a détaille les membres de la famille susceptibles d'intervenir dans le cas d'un propriétaire déchu. De même, alors qu'un seul verset (le v. 27) mentionne le calcul du prix de rachat de la terre, il en faut trois pour le prix de rachat des personnes (v. 50-52). Cette attention portée à l'estimation du montant de la *g^e'ullâ* rappelle d'ailleurs la précision des calculs aux v. 15-16[76]. On retrouve des expressions semblables : בְּמִסְפַּר שָׁנִים (v. 50b ; cf. v. 15) ou une structure semblable : v. 16 et 51-52. Le v. 53, en revanche, est un peu à part : il donne le statut de la personne rachetée, alors que le statut de la terre, lui, restait dans le flou.
Plusieurs points sont ici à éclaircir : d'abord la question du rachat des personnes d'après l'éclairage du rachat de la terre aux v. 25-28 ; ensuite la question du devenir de l'Israélite racheté, qui n'a pas encore retrouvé sa terre ; enfin, il nous faudra expliquer pourquoi la *g^e'ullâ* n'est prévue que dans le cas du frère israélite vendu à un immigré, et non dans le cas d'une

---

73 Au total, la racine *g'l* est huit fois présente au long de ces versets : v. 48 (2 fois), v. 49 (3 fois) et v. 51.52.54.

74 Cf., par exemple, REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 136 ; CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 298.

75 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 297 pour la reprise des trois cas de figure.

76 Cf. REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 141. Voir aussi la synopse des v. 15-16/27 et 50-52 dans CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 298.

vente à un compatriote. Mais auparavant, il nous faut nous intéresser à l'exposé du cas lui-même, au v. 47.

2.1 *Vente à un gēr w^e^tôšāb (v. 47)*

L'exposé du cas, au v. 47, se caractérise par une double condition : d'une part, la main d'un *gēr w^e^tôšāb* s'est affermie[77], et d'autre part un frère appauvri s'est affaibli dans ses rapports avec lui et a été vendu. L'acheteur ici n'est pas nécessairement le créancier envers lequel le frère appauvri se trouve être défaillant. La formulation de la fin de la protase au v. 47 laisse ouverte l'hypothèse d'une vente à un autre *gēr w^e^tôšāb*. Mais cette vente à un *gēr w^e^tôšāb* ne peut avoir lieu que dans le cas où le frère est saisi par un créancier qui lui-même est un *gēr*, et qui ne se soucie pas l'identité de l'acheteur. Dans le cas d'un créancier israélite, c'était le créancier lui-même qui devenait le maître de l'ancien propriétaire (v. 39).

On peut mettre en parallèle le v. 47a avec le v. 35a : à la main qui « chancelle », celle du frère au v. 35, répond maintenant une main qui se fortifie, comme au v. 26, mais cette fois c'est celle d'un immigré-résident. Bien qu'il ne soit pas propriétaire dans le pays, la situation économique de ce dernier a pu devenir florissante, comme c'était le cas pour Isaac chez les Philistins (Gn 26,12-14). Alors que le frère n'était plus en position de rembourser un emprunt (v. 35), le *gēr w^e^tôšāb*, lui, est maintenant en position de prêter de l'argent. Cette éventualité est bel et bien envisagée en Dt 28,43-44 à propos du *gēr*, et présentée comme un châtiment, à travers un renversement de situation : si le fait de prêter aux étrangers est un signe de bénédiction (Dt 28,12), devoir leur emprunter est au contraire un signe de malédiction divine.

Or, l'engrenage de l'endettement peut conduire au stade final de la déchéance économique : l'asservissement. Celui-ci apparaît nettement plus grave lorsque le maître est un *gēr w^e^tôšāb* que lorsqu'il est un Israélite, puisque c'est seulement dans le cas d'un maître étranger que la *g^e^'ullâ* doit s'exercer[78]. Si l'on compare le v. 47 aux v. 44-46, le jeu des oppositions souligne le renversement de situation : alors que la descendance des *tôšābîm*

---

77 Ce qui apparaît anormal, puisqu'il est nécessaire de le préciser. Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 62, n. 169 ; BULTMANN, *Der Fremde*, p. 187, n. 56. En revanche, anormal du point de vue de la conception traditionnelle de la société israélite ne veut pas dire nécessairement « exceptionnel » (Joosten) dans une situation historique qui a pu évoluer au profit du *gēr w^e^tôšāb*. Il est rare de légiférer sur l'exception, et l'existence même d'une loi circonstanciée plaide en faveur du caractère non-exceptionnel de la bonne position sociale du *gēr w^e^tôšāb*.

78 Gerstenberger parle d'une « différence qualitative » entre les deux situations. Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 218.

était vouée à l'esclavage définitif (v. 45), celle des *gērîm wᵉtôšābîm*[79] est maintenant susceptible d'acheter un frère israélite.
La préposition עִם est utilisée trois fois dans le seul v. 47 : deux fois avec le suffixe de la deuxième personne du masculin singulier, qui se rapporte à l'auditeur potentiel de la loi, et une fois avec le suffixe de la troisième personne du masculin singulier, qui se rapporte au *gēr wᵉtôšāb*. Comme nous l'avons déjà relevé[80], contrairement au cas précédent (v. 39) אָחִיךָ n'est pas suivi ici de עִמָּךְ, ce que l'on attendrait, mais de עִמּוֹ, qui se rapporte à l'immigré-résident. Alors que le *gēr wᵉtôšāb* est présenté deux fois comme étant « avec toi » (auprès de toi), « ton frère », celui qui s'appauvrit, est « avec lui ». Nous avons vu plus haut le sens à donner à עִם lorsqu'il est utilisé avec le verbe מוך, et la nuance de dépendance qu'il implique ici[81]. עִמּוֹ annonce la proposition consécutive « en sorte qu'il soit vendu à un *gēr wᵉtôšāb* (qui est) avec toi ».

2.2 gᵉ'ullâ pour les personnes

Contrairement à la *gᵉ'ullâ* de la propriété foncière, il n'y a aucun exemple certain d'une *gᵉ'ullâ* de personnes dans l'Ancien Testament. La seule allusion éventuelle à une *gᵉ'ullâ* des personnes, hormis la métaphore religieuse serait Ne 5,8[82]. Il s'agit bien, d'ailleurs, d'esclaves israélites aux mains d'étrangers, mais ce n'est pas le verbe גאל qui est utilisé.[83].
Si le rapprochement des v. 47-54 avec les v. 25-28 est tentant, une analyse précise fait cependant apparaître des différences importantes. Il faut tout d'abord relever l'absence de rupture dans l'exposé entre la présentation du rachat par le proche parent (le mot *gō'ēl* n'apparaît pas) et celle de ce que l'on pourrait appeler une « auto-rédemption ». Les deux sont exposées dans le même v. 49. Nous avions vu comment les v. 25.26 étaient construits, au contraire, sur l'opposition entre le cas où un *gō'ēl* « vient » (v. 25) et celui où il n'y a pas de *gō'ēl* (v. 26)[84]. Dans le cas de la terre, un rachat après la vente par le propriétaire initial n'était possible qu'en l'absence de *gō'ēl*. Ici, en

---

79 Le mot עֵקֶר (v. 47) est un hapax, déjà interprété comme signifiant « descendance » dans la LXX qui traduit : ἐκ γενετῆς.

80 Voir plus haut, p. 231.

81 Voir plus haut, p. 232.

82 Cf. BORD, « Droit de rachat des gages », p. 206 ; CAZELLES, *Lévitique*, n. *d*, p. 119 ; CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 371 ; GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 358.

83 Selon Bultmann, pour qui Lv 25 est le prolongement juridique de Ne 5,1-13, Lv 25 a transposé dans le domaine du droit de l'esclave une institution qui vient du droit foncier. Ce n'est pas impossible mais il est difficile de reconstruire avec certitude l'histoire de cette institution uniquement à partir des textes dont nous disposons. Cf. BULTMANN, *Der Fremde*, p. 187. Pour le lien avec Ne 5, ibid., p. 188-189.

84 Voir plus haut, p. 194.

revanche, et il s'agit là d'une différence fondamentale, le rachat après la vente est possible aussi bien par le proche parent que par l'intéressé lui-même s'il vient à se renflouer. Afin de le souligner, l'apodose de ce quatrième et dernier cas, au v. 48, commence par préciser : « après qu'il a été vendu » (אַחֲרֵי נִמְכַּר). Il s'agit bien cette fois, contrairement au v. 25, d'une véritable rédemption et non d'une simple préemption.
L'apodose qui fait suite à la protase du v. 47 peut être considérée comme une seule phrase qui occupe les v. 48-49 et expose deux alternatives mises sur un même plan : ou bien rachat par « l'un de ses frères » (avec explicitation : un oncle, un cousin ou quelque autre personne de sa parenté)[85], ou bien (אוֹ après l'*atnaḥ*) rachat par celui qui a été vendu, après un redressement financier.

En ajoutant ἐὰν δὲ là où l'hébreu n'a que la conjonction אוֹ, la LXX fait du rétablissement financier du propriétaire tombé en servitude un sous-cas du cas général de rachat après la vente[86]. Elle ne fait en réalité qu'expliciter la différence de niveau sémantique entre les propositions reliées par אוֹ au v. 49a, qui sont une explicitation du premier sous-cas exposé au v. 48b, et la proposition du v. 49b, qui ajoute un élément nouveau, à savoir le redressement économique de celui qui a été vendu. Cependant, ce deuxième sous-cas ne se différencie du premier que par l'identité du racheteur et non par l'opération de rachat elle-même, qui reste un rachat après la vente. En ce sens, on peut parler de deux variantes d'un même cas, le rachat après la vente, contrairement aux v. 25-27 où il y avait deux cas différents : préemption par le *gōʾēl* au moment de la vente (v. 25) et, en l'absence de *gōʾēl*, droit de rachat après la vente, réservé au propriétaire initial (v. 26-27).

Le verbe גאל est utilisé quatre fois dans ces deux versets, dont trois dans le v. 49. La forme יִגְאָלֶנּוּ revient comme un leitmotiv qui scande les trois propositions où elle apparaît. Tout est centré sur cet objectif : le rachat. Alors qu'au v. 25 une seule personne était désignée pour l'exercice du droit de préemption, le législateur multiplie ici les intervenants possibles afin de montrer l'urgence dans laquelle le clan se trouve de réaliser cette opération[87]. Le fait de ne pas préciser que le droit (et sans doute ici le devoir) revient en premier lieu à un *gōʾēl* désigné d'avance (le plus proche, en Lv 25,25) est intentionnel. Cela permet de simplifier la procédure et d'allonger la liste des racheteurs éventuels. La première expression pour désigner le racheteur, au

---

85 C'est ainsi que comprend la LXX en ne traduisant pas le אוֹ initial du TM. Une autre possibilité serait que אָח soit ici à prendre au sens propre comme le frère de sang. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2237. Il y aurait alors une progression de la famille nucléaire au v. 48 à la famille la plus élargie au v. 49. La ligne d'héritage définie en Nb 27,7-11 peut appuyer cette interprétation qui ne change guère le sens général des deux versets.

86 Cf. FECHTER, *Die Familie*, p. 267, n. 110.

87 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 482. L'initiative du rachat revient ici au clan, à la différence d'Ex 21,8. Voir plus loin, n. 40, p. 310.

v. 48, est vague : « l'un de ses frères (אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ) le rachètera »[88]. L'explicitation, au verset suivant, commence par des indications précises : « ou son oncle, ou le fils de son oncle le rachètera ». Cependant, à défaut de l'un de ces proches, toute personne de la parenté du propriétaire déchu peut le racheter. L'expression אוֹ־מִשְּׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ[89] utilisée au v. 49 est extrêmement vague afin d'ouvrir le plus largement possible les perspectives de rachat.

On peut se demander si la mention d'une auto-rédemption n'est pas purement formelle[90]. Au v. 26, le processus d'appauvrissement n'était encore qu'à son début, et l'on pouvait penser que toute la terre n'avait pas encore été vendue. Le frère appauvri avait vendu une part « de sa propriété » (מֵאֲחֻזָּתוֹ ; v. 25) mais pas forcément toute la propriété en une seule fois. Au début, un rétablissement était encore envisageable. Comment, en revanche, un propriétaire ruiné vendu pour apurer sa dette par son travail pouvait-il espérer trouver l'argent nécessaire à son rachat et à celui de sa famille[91] ? Les documents mésopotamiens offrent, certes, des exemples de tels affranchissements d'esclaves contre paiement par l'intéressé lui-même[92]. Sans doute ne s'agissait-il pas d'esclaves pour dettes mais simplement d'esclaves de naissance parvenus à gravir les échelons dans la maison de leur maître et à amasser ainsi un pécule[93]. La mention d'un pécule n'apparaît dans la Bible qu'en Dt 15,13-14 et la gratification n'est versée qu'au moment de l'affranchissement, donc lorsque la personne n'est plus esclave. La solution la plus simple pour expliquer cette clause en Lv 25 est à notre avis l'héritage (cf. Nb 27,5-11), qui intervient de façon imprévue et peut tirer d'affaire une famille en lui permettant de se racheter avant le jubilé[94].

---

88 Il est difficile de retenir l'hypothèse de Cardellini selon laquelle אח désigne, au v. 48, tout membre du peuple de Dieu. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 297. L'ordre retenu ensuite au v. 49 pour désigner les personnes susceptibles de racheter va vers un élargissement. Si l'on suivait Cardellini, on aurait d'abord la palette de possibilités la plus large possible (tout Israélite), qui serait ensuite réduite à la famille proche (l'oncle ou le cousin), puis à nouveau élargie à la famille plus éloignée (v. 49). Cardellini ne peut proposer cette interprétation qu'en supposant que le v. 48b est postérieur au v. 25b mais cet ajout paraît maladroit à cet endroit.

89 Littéralement : « ou (quelqu'un) de sa parenté dans sa chair, de son clan »

90 Cf. DAUBE, « Law in the Narratives », p. 44.

91 L'hypothèse de Milgrom, selon laquelle le propriétaire endetté pouvait refuser les conditions de son créancier et proposer ses services au plus offrant, ce qui lui permettait de se racheter, apparaît irréaliste. Elle repose d'ailleurs sur l'hypothèse d'une vente volontaire de soi-même, dont nous avons montré plus haut qu'elle repose sur une mauvaise interprétation du nifal de מכר. Cf. MILGROM, « Land Redeemer », p. 68. Voir plus haut, p. 270.

92 Cf. NEUFELD, « Socio-economic Background », p. 77.

93 Comme dans les cas exposés par Dandamaev. Voir plus haut, n. 41, p. 274.

94 C'est la solution de Ibn Ezra. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2238.

2.3 Ce que devient l'Israélite racheté

De même qu'à propos du rachat de la terre, nous nous étions posé la question de la destination du bien racheté[95], de même ici la question du devenir de la personne ayant fait l'objet d'une *g^{e}'ullâ* est confuse et doit être clarifiée.

Selon Yaron, Lv 25,48-49 est un cas de rédemption « charitable » par un membre de la famille, c'est-à-dire sans qu'il y ait dédommagement du *gō'ēl*[96]. Pour Bord au contraire, l'esclave libéré « doit à son parent autant d'années de service qu'il en aurait données à son premier acheteur »[97]. Chirichigno va également dans ce sens bien qu'il n'y ait aucun fondement explicite dans le texte pour cette affirmation. Il s'appuie sur les remarques de Daube à propos de la signification religieuse du rachat – c'est-à-dire le rachat par Dieu de son peuple – qui implique un transfert de propriété, les esclaves de Pharaon devenant les serviteurs du Seigneur[98].

En fait, les deux seules allusions au devenir de l'esclave affranchi se trouvent au v. 50bβ et au v. 53, et le contexte est celui du rachat par l'esclave lui-même. Le calcul du prix de rachat (v. 50-52) se place en effet dans le dernier cas de figure évoqué au v. 49, celui de l'auto-rédemption. Commençons par étudier ce cas de figure.

2.3.1 *Les difficultés de l'interprétation habituelle du V. 50bβ*

L'expression du v. 50bβ « כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ » est généralement interprétée comme une indication du tarif auquel est évalué le travail fourni par l'esclave affranchi, afin d'estimer le montant de la *g^{e}'ullâ*[99]. Elle est souvent traduite de la façon suivante : « au tarif d'un salarié ». Les v. 50-52, en effet, détaillent le calcul du prix de rachat. Il est alors tentant de faire le parallèle avec les v. 15-16, comme le font de nombreux auteurs, et de voir dans le salaire du *śākîr* l'équivalent de la récolte dans le calcul du prix de la terre[100]. La plupart des commentateurs penchent ici, nous l'avons vu, pour

---

95 Voir plus haut, p. 196.

96 Cf. YARON, « Redemption of Persons » p. 174.

97 BORD, « Droit de rachat des gages », p. 205, n. 32.

98 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 340 ; DAUBE, *Exodus Pattern*, p. 42-46. Daube donne la définition suivante de la *g^{e}'ullâ* profane : « The main idea is the getting back of a person or object into the family where there is his or its original place, partly in the interest of the family, partly in that of the person or even the object ». Id., p. 29.

99 Cf., parmi les auteurs les plus récents : BUDD, *Leviticus*, p. 358 ; CORTESE, *Levitico*, p. 119 ; GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 358 ; HARTLEY, *Leviticus*, p. 442 ; LEGGETT, *The Levirate*, p. 102 ; PORTER, *Leviticus*, p. 206 ; SCHENKER, *Biblical Legislation*, p. 35, n. 28. Cf. également HOFFMANN, *Leviticus*, p. 353-354. D'où les traductions : « au tarif d'un salarié à la journée » (TOB) ; « en comptant ses journées comme celles d'un salarié » (Cazelles) ; « comme s'il s'agissait des journées d'un mercenaire » (Dhorme). Même chose chez Osty, Segond, Einheitsübersetzung, NEB, NRSV. C'était déjà la traduction de Jérôme dans la Vulgate.

100 Cf. ELLIGER, *Leviticus*, p. 359 ; LEVINE, *Leviticus*, p. 181 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2239 ; NOTH, *Leviticus*, p. 169.

l'hypothèse d'un esclavage volontaire[101]. Dans ce cas, l'argent de la vente doit être considéré comme une avance sur salaire versée en totalité dès l'entrée au service du maître. C'était déjà l'interprétation de la LXX, au prix d'un remaniement de l'ordre de la phrase[102]. C'est pendant qu'il était au service de son maître, avant le rachat, que le propriétaire déchu était considéré comme un salarié[103].

Dans le cas de figure d'une dette à rembourser, on peut aussi considérer que la somme correspondant à la vente est l'équivalent d'une avance sur salaire : le créancier ayant saisi son débiteur, soit il l'a gardé à son service, soit il l'a vendu à un autre maître. Dans les deux cas, l'« argent de la vente » (v. 50) sert à solder la dette. En échange, la personne vendue et sa famille travaillent comme esclaves au service de leur acquéreur en principe jusqu'au jubilé suivant : en Lv 25,54, les deux seuls cas de figure envisagés sont la *g^{e}'ullâ* ou la sortie lors du jubilé. L'esclave fournira donc une quantité de travail correspondant au nombre d'années qui séparent sa vente du jubilé, de même que la terre fournit un nombre de récoltes correspondant au nombre d'années jusqu'au jubilé, d'après les v. 15-16.

Le problème est ici que le taux de salaire n'est pas nécessaire dans le calcul du prix de rachat. Si le prix de vente initial de la personne est une avance sur salaire, le tarif du salarié ne doit jouer qu'au moment de la mise en esclavage afin d'évaluer la valeur du travail qui sera fourni jusqu'à la libération lors du jubilé. Il s'agit donc de restituer cette avance au *prorata* des années de travail qui n'ont pas été effectuées[104]. Le montant à rembourser correspond pour le rachat des personnes au הָעֹדֵף du v. 27, à propos de la terre. Le prix de la *g^{e}'ullâ* est donc défini mathématiquement d'après le montant de la vente initiale, en proportion des années qui séparent l'affranchissement du jubilé[105], mais sans qu'intervienne à nouveau l'évaluation financière du

---

101 Selon Hoffmann on pouvait aussi se vendre pour un nombre d'années limité et être ainsi libéré avant le jubilé. Cf. HOFFMANN, *Leviticus*, p. 353. C'est possible mais la loi de Lv 25 ne dit rien de cette éventualité. Elle ne prévoit que deux cas de libération : la *g^{e}'ullâ* (v. 48-53) et le jubilé (v. 54).

102 Voir l'interprétation de la LXX, d'après la majorité des manuscrits, et notamment l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus* : καὶ ἔσται τὸ ἀργύριον τῆς πράσεως αὐτοῦ ὡς μισθίου (« et l'argent de sa vente sera comme [celui] d'un salarié »). Cf. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 432.

103 Cf. Einheitsübersetzung : « Er soll mit dem, der ihn gekauft hat, die Jahre zwischen dem Verkaufs- und dem Jubeljahr berechnen ; die Summe des Verkaufspreises soll auf die Zahl der Jahre verteilt werden, wobei die verbrachte Zeit wie die eines Lohnarbeiters gilt ».

104 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 341. Voir également les explications de Baentsch : la différence entre le prix de vente et le prix de rachat est considérée comme le salaire perçu pendant le temps de service. Cf. BAENTSCH, *Leviticus*, p. 429-430. C'est aussi l'explication de Rachi, avec exemple chiffré à l'appui, et celle de Hoffmann. Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 199 ; HOFFMANN, *Leviticus*, p. 354.

105 Il semble que pour Knobel-Dillmann, le v. 50 concerne bien le rachat mais que le calcul vise à définir le prix de vente initial (*Verkauf*), en calculant le temps de travail d'après le nombre d'années jusqu'au jubilé et le nombre d'heures de travail journalier d'un salarié. C'est une manière

travail puisque celle-ci a été faite au départ. Le prix de la récolte n'est d'ailleurs pas mentionné dans le calcul du v. 27 à propos du rachat de la terre[106]. De même, le prix de rachat de l'esclave dépend de la valeur de la personne au moment de la vente initiale, mais pas de sa valeur au moment du rachat, donc du salaire qu'elle gagnerait comme salarié à ce moment précis[107].

En conséquence, les deux seuls éléments mentionnés dans les calculs des v. 51-52 sont le prix de vente initial (ou d'achat, selon le point de vue de l'acheteur)[108] et le nombre d'années restant à courir jusqu'au jubilé. C'est logiquement une partie du prix d'achat (מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ ; v. 51) que l'affranchi rembourse à son maître (יָשִׁיב ; v. 51.52) en fonction des années restantes (לְפִיהֶן, v. 51 ; כְּפִי שָׁנָיו, v. 52). Il suffit de faire une « règle de trois » entre le prix de vente initial (כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ ; v. 50bα), le nombre d'années entre la mise en esclavage et le jubilé (מִשְּׁנַת הִמָּכְרוֹ לוֹ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל ; v. 50a ; בְּמִסְפַּר שָׁנִים ; v. 50bα) et le nombre d'années restant entre le rachat et le jubilé (נִשְׁאַר בַּשָּׁנִים עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל ; v. 52a) pour trouver le montant de « l'avance sur salaire » à rembourser au maître lésé par un départ anticipé. C'est ce que fait ici le législateur. Le v. 50 commence par déterminer la valeur annuelle du travail de l'esclave d'après le nombre d'années de service prévu initialement jusqu'au jubilé[109]. C'est la première étape de la « règle de trois ». La seconde, qui consiste à multiplier ce montant annuel par le nombre d'années de travail à rembourser, soit le nombre d'années entre le rachat et le jubilé, est exposée aux v. 51-52.

---

d'expliquer l'intervention du salaire ici mais il est difficile de comprendre pourquoi le calcul du prix de vente initial devrait être refait au moment du rachat. Cf. KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 617. Même confusion chez Keil. Cf. KEIL, *Leviticus*, p. 168. De même encore, Budd, pour qui le prix de rachat doit être calculé sur la base du revenu annuel d'un salarié, ne peut comprendre les v. 51-52. Cf. BUDD, *Leviticus*, p. 358-359.

106 Pas plus qu'il n'est mentionné pour le rachat d'un champ consacré en Lv 27,18, alors que le calcul de la valeur de la terre au moment de la consécration fait intervenir la quantité d'orge que l'on peut y semer (Lv 27,16). – Dans tous ces cas de figure, le bien ou la personne est censé rester en possession de l'acheteur (ou du prêtre) jusqu'au jubilé. On pourrait imaginer que, dans le cas d'une dette à rembourser, le débiteur puisse être libéré une fois la dette éteinte. Lv 25, cependant, ne semble pas envisager ce cas de figure puisque les deux seules manières d'être libéré sont l'exercice du droit de *g*^{e}*'ullâ* ou le jubilé. Sans doute la dette envisagée ici est-elle si importante qu'elle laisse peu d'espoir au débiteur de la rembourser par son travail avant le jubilé.

107 Cf. *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar Pereq 8, p. 340. La discussion porte sur le cas où la valeur d'un homme augmente avec le temps (expérience, et éventuellement croissance jusqu'à l'âge adulte pour un adolescent), ou au contraire diminue (déclin des forces physiques). La conclusion est que le prix de rachat n'est fonction que du prix initial payé pour la personne.

108 Ce prix correspond normalement au montant de la dette. Voir plus loin, notre point 5.3, p. 324.

109 On pourrait traduire littéralement וְהָיָה כֶּסֶף מִמְכָּרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים (v. 50bα) par : « et il y aura l'argent de la vente dans le nombre d'années », où ce nombre est le nombre calculé au v. 50a, soit le nombre d'années entre la vente et le jubilé. Cela signifierait alors, dans une traduction plus libre : « le montant de la vente sera divisé par le nombre d'années jusqu'au jubilé ».

Dès lors, l'explication de l'expression « כִּימֵי שָׂכִיר יִהְיֶה עִמּוֹ » comme étant une allusion au taux de salaire apparaît peu compréhensible. Une telle allusion serait inutile ici. En outre, il existe un mot hébreu pour désigner le salaire (שָׂכָר), et l'on voit mal pourquoi le législateur aurait utilisé une périphrase plus ambiguë.

2.3.2 *« Selon les jours d'un salarié il sera avec lui »*

L'interprétation la plus simple de l'expression du v. 50bß est probablement le sens obvie : littéralement « comme les jours d'un salarié il sera avec lui », c'est-à-dire : « selon le temps d'un salarié il sera avec lui ». Ce n'est pas dans le passé que le législateur se situe mais dans l'avenir, tout comme aux v. 40 et 53, et ce n'est plus du calcul d'un montant à payer qu'il est maintenant question mais de la durée d'un service qui n'est plus celui d'un esclave[110]. La permanence de l'esclave affranchi chez son ancien maître est d'ailleurs réaffirmée explicitement au v. 53[111].

La version la plus répandue de la LXX modifie, nous l'avons vu, l'ordre des mots. Elle relie le mot *śākîr* à l'expression « argent de la vente », et c'est dans une autre proposition qu'elle exprime l'idée, reprise au v. 53, que l'esclave affranchi restera auprès de son ancien maître, mais sans préciser la durée de ce séjour : ἔτος ἐξ ἔτους ἔσται μετ' αὐτοῦ (année après année il sera avec lui)[112]. Elle comprend donc l'inaccompli hébreu יִהְיֶה עִמּוֹ comme un futur. La recension hexaplaire de la LXX reste dans la sphère temporelle du futur mais présente une autre interprétation. Elle traduit ainsi le v. 50bβ : (ἔτος ἐξ ἔτους) ὡς ἡμέραι μισθίου ἔσται μετ' αὐτοῦ (année après année, comme les jours d'un salarié il sera avec lui)[113]. Cette fois ce n'est plus l'argent qui est défini par le mot « salarié » mais le temps. Les « jours d'un salarié », et non pas « l'argent d'un salarié », voilà l'information importante de cette fin de verset[114] : c'est pour le temps d'un salarié que l'esclave affranchi sera chez son ancien maître.

---

[110] Dans l'interprétation précédente, c'était le temps de service avant le rachat qui était considéré comme un temps de salariat. Cf. la traduction du Rabbinat : « le prix de sa vente sera comparé au nombre des années, qui seront considérées à son égard comme le temps d'un mercenaire » Ici, c'est le temps de service après le rachat, de l'esclave désormais affranchi.

[111] La traduction du second terme de ce verset dans la LXX est incohérente (plutôt que « tautologique », comme la qualifie Wevers ; cf. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 433). En reprenant telle quelle la formule des v. 43 et 46, sans prendre garde au changement de personne du verbe (de la deuxième à la troisième), le traducteur s'est sans doute laissé influencer par la similitude de l'expression. Mais si le frère israélite est « avec lui » (μετ' αὐτοῦ, c'est-à-dire avec le maître), on comprend mal comment cela peut être le destinataire de la loi (« toi ») qui l'opprime, et la précision « devant toi » (ἐνώπιόν σου) perd tout son sens.

[112] La traduction de בְּמִסְפַּר שָׁנִים par ἔτος ἐξ ἔτους s'inspire sans doute du v. 53 : שָׁנָה בְּשָׁנָה .

[113] Seule la Syro-Hexaplaire a la leçon ημεραι. Les autres témoins ont le singulier ημερα. Wevers suppose que le iota final a disparu. Cf. WEVERS, *Greek Text*, p. 432.

[114] Une autre leçon, elle aussi d'origine hexaplaire, propose une troisième traduction : καὶ ἔσται τὸ ἀργύριον τῆς πράσεως αὐτοῦ κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἔτος ἐξ ἔτους ἔσται μετ' αὐτου (et il y aura l'argent de sa vente selon les jours de son salaire année après année il sera avec

Cette interprétation aurait-elle du sens dans le contexte de Lv 25 ? Oui, si l'on considère que l'éventail très large des possibilités de rachat augmente nettement la probabilité de la rédemption des personnes, qui peut intervenir à tout moment, contrairement à la rédemption de terre qui n'était possible que pour le propriétaire initial. Dès lors, il faut protéger le droit du maître qui peut être obligé de laisser partir l'un de ses ouvriers, voire plusieurs si les enfants sont en âge de travailler, au moment où il en a le plus besoin. Pour prévenir ce désagrément, dans les contrats de Nuzi un *Habiru* ne pouvait quitter son maître qu'à la condition d'avoir trouvé un remplaçant[115]. Plus proche dans le temps, un contrat d'affranchissement d'esclaves dans la colonie d'Éléphantine, daté de 427 av. J.-C., stipule que les deux affranchis continueront à servir leur ancien maître et son fils « comme un fils et une fille prennent soin de leur père », mais comme personnes libres[116].

Ce qui est l'intérêt du maître est d'ailleurs aussi l'intérêt de l'esclave affranchi : tant qu'il n'a pas récupéré sa terre (et il n'est pas sûr de le faire avant le jubilé), il doit trouver de quoi subvenir aux besoins de sa famille. Nous avons vu que la mise sous tutelle, si elle est d'abord un moyen de rembourser une dette, a aussi un aspect de protection sociale en subvenant aux besoins d'une famille, en contrepartie de sa dépendance. En restant au service de son maître comme salarié, non plus pour un temps indéterminé jusqu'au jubilé mais pour un temps précis, convenu d'avance comme il est d'usage dans un contrat entre un salarié et son patron, l'ancien propriétaire retrouve une certaine liberté sans pour autant être jeté à la rue. S'il est mécontent de son employeur, il lui restera la possibilité (au moins juridique) d'en changer, après s'être organisé en conséquence. Le patron, quant à lui, aura eu le temps de prévoir son départ.

Il reste à déterminer ce que devient l'esclave affranchi en cas de rédemption par un membre du clan. La loi n'en dit rien. On peut néanmoins penser

---

lui). Cette leçon est attestée par deux manuscrits apparentés : M (Codex Coislinianus, VII°s ; manuscrit en onciales qui comporte des notes marginales d'après les hexaples) et 416 (manuscrit en minuscules). Selon la façon dont on ponctue la phrase, cette traduction peut être comprise soit dans le sens de l'interprétation commune, soit dans le sens de la recension hexaplaire. Si l'on fait commencer la deuxième proposition après le deuxième αὐτοῦ, il faut interpréter ainsi : « il y aura l'argent de sa vente selon les jours de son salaire ; année après année il sera avec lui » (l'argent de la vente correspond à son salaire pendant le temps qu'il a travaillé chez son maître). Si, en revanche, on fait commencer la deuxième proposition après le premier αὐτοῦ, il faut interpréter de la façon suivante : « il y aura l'argent de sa vente ; selon les jours de son salaire, année après année il sera avec lui » (après la mention de l'argent de la vente, la loi précise que l'esclave affranchi restera auprès de son maître pour la durée équivalant au salaire convenu).

115 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 94.

116 Cf. GRELOT, *Documents*, p. 224-228, n°46 (Papyri de Brooklyn, BP 5), notamment p. 226. Grelot ajoute en commentaire que ces conditions d'affranchissement sont très semblables à celles qui seront pratiquées dans le monde hellénistique, et qu'elles correspondent à l'intérêt commun du maître et de l'esclave. Id., p. 228.

qu'après le temps de travail qu'il devait à son ancien patron comme *śākîr* après son affranchissement, l'ancien esclave doive se mettre au service de celui qui l'a racheté. Ce serait cohérent avec le droit de préemption reconnu au *gō'ēl* pour la terre (v. 25), où celui-ci garde le champ pour lui-même jusqu'au jubilé[117]. On retomberait alors dans le cas du v. 39 : la tutelle au service d'un Israélite. Il y aurait eu en quelque sorte un transfert de créance d'un immigré vers un membre du clan[118]. Si ce dernier a eu les moyens de payer la *g^e'ullâ*, il a vraisemblablement une exploitation suffisamment importante pour employer ce chef de famille sur sa terre et rentrer ainsi peu à peu dans ses frais.
Cette différence de statut change-t-elle véritablement quelque chose pour l'esclave affranchi ? Vaut-il vraiment la peine d'entreprendre une opération de *g^e'ullâ* pour un résultat qui n'est peut-être que purement formel et juridique, la situation concrète de l'intéressé ne changeant guère ? Ceci nous amène à préciser l'enjeu du rachat dans le cas d'une vente à un étranger au peuple d'Israël.

2.4 Droit de rachat et vente à un immigré

La différence entre le cas exposé au v. 39 et celui exposé au v. 47 paraît minime à première vue. Dans les deux cas, le propriétaire ruiné est vendu et perd son indépendance. Dans les deux cas, il est interdit au maître de le traiter de façon brutale ou arbitraire (v. 43.46.53). Dans les deux cas, sa mise sous tutelle ne peut dépasser l'échéance du jubilé (v. 40-41 et 54). Pourtant la *g^e'ullâ* ne s'applique que dans le cas d'une vente à un immigré[119]. Pourquoi une telle différence de traitement ?

2.4.1 Les hypothèses modernes

Hormis l'hypothèse rédactionnelle qui fait intervenir un auteur différent à partir du v. 47[120], les commentateurs proposent plusieurs solutions.
Celle de Knobel-Dillmann[121], astucieuse, consiste à supposer qu'un Israélite vendu à un autre peut être libre au bout de six ans en vertu des dispositions

---

117 Voir plus haut notre discussion dans le point 2.2, p. 196.

118 Cf. MILGROM, « Land Redeemer », p. 69. On aurait un cas de transfert de créance équivalent dans un document d'Ugarit, où les personnes rachetées sont redevables à leur rédempteur de la somme payée, d'après l'interprétation de Yaron. Cf. Reuven YARON, « A Document of Redemption from Ugarit », *VT* 10 (1960), p. 83-90.

119 Contrairement à la supposition de Wright, l'un des rares auteurs pour qui elle s'applique aussi vraisemblablement dans le cas de la vente à un compatriote. Cf. WRIGHT, « What happened », p. 197 (= *God's People*, p. 255). Rien ne va dans ce sens dans le texte. Au contraire, comme nous le verrons dans la discussion qui suit, une *g^e'ullâ* serait sans objet dans le cas de la vente à un Israélite.

120 Cf. REVENTLOW, *Heiligkeitsgesetz*, p. 137.

121 Cf. KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 616.

du Code de l'Alliance (Ex 21,2). Il peut ne pas choisir la liberté et rester chez son maître jusqu'au jubilé, mais avec toujours la possibilité de le quitter à tout moment une fois accomplies les six années de service réglementaires. Sinon, d'après Knobel-Dillmann, le sort d'un Israélite vendu à l'un de ses frères serait pire que celui de l'Israélite vendu à un immigré, qui peut être racheté à tout moment. Cependant, le v. 40 est clair sur le fait que l'Israélite vendu à son frère doit le servir jusqu'au jubilé[122].

Pour Chirichigno, s'il n'y a pas de rachat en cas de vente à un Israélite, c'est qu'il n'y a pas de *gō'ēl* en mesure de racheter : qu'un *gō'ēl* ait été en mesure de racheter, et il l'aurait fait auparavant, lors du premier stade de la déchéance du propriétaire, lorsqu'il vendait sa terre. En revanche, il y a un appel pressant à racheter lorsqu'il s'agit d'un Israélite au service d'un étranger. Cela incite le *gō'ēl* à intervenir pour que le propriétaire tombé en esclavage et sa famille passent au service d'un Israélite, tenu de les traiter avec ménagement[123].

Comme le remarque Schenker[124], ces explications sont très hypothétiques. Elles pointent cependant dans la bonne direction : le sort de l'Israélite vendu à un immigré est plus difficile que celui de l'Israélite vendu à un compatriote. Dans ce sens, Schenker et d'autres avec lui remarquent tout simplement que dans un cas, il n'y a pas d'esclavage puisque la personne est considérée comme un salarié (v. 40), alors que dans l'autre il s'agit véritablement d'un esclavage, d'où le droit de rédemption[125].

Milgrom, pour sa part, attire l'attention sur la faculté de rembourser : selon lui, dans le cas d'une dette envers un Israélite, il y a de fortes chances pour que le salaire gagné en tant que *śākîr* (salarié) par le propriétaire déchu vienne à bout du remboursement de la dette, étant donné qu'il n'y a pas d'intérêt à payer. La famille n'est donc pas obligée d'intervenir (mais elle le peut)[126], d'autant plus qu'il n'y a pas véritablement esclavage. En revanche, dans le cas où le frère appauvri tombe entre les mains d'un créancier étranger, il est peu probable, selon Milgrom, qu'il parvienne à se tirer d'affaire[127]. S'il est vrai que les deux situations diffèrent aussi quant au poids de la dette, il faut cependant rappeler, là encore, que le v. 40 n'envisage pas

---

122 Voir plus loin, notre point 1, p. 304, § 1.

123 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 340-341.

124 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 34, n. 27.

125 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 34-35 ; GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 330-331 ; MILGROM, *Leviticus*, p. 2216.

126 Pour Milgrom, si la rédemption n'est pas mentionnée, c'est qu'elle est facultative. MILGROM, *Leviticus*, p.2223. Cela ne peut être qu'une supposition.

127 Milgrom ne le précise pas mais c'est probablement à cause des intérêts qui persistent Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2216.2253 et p. 2239.

de départ possible avant le jubilé. Le cas du remboursement total par le débiteur, évoqué par Milgrom, n'apparaît explicitement qu'en Lv 25,49.
Il est clair que la situation de celui qui est aux mains de son frère israélite est différente de celle de l'esclave d'un étranger. L'appel à la clémence vis-à-vis du propriétaire déchu en Lv 25,43 s'autorise d'un motif théologique qui ne saurait s'imposer qu'à des croyants qui reconnaissent en YHWH leur législateur et leur Dieu[128]. Il n'en va pas de même dans le cas de maîtres étrangers pour qui un esclave reste un esclave, israélite ou pas, et mérite d'être traité comme le sont les esclaves dans leur propre culture, différente de celle d'Israël. Ceci d'autant plus vrai que la loi d'Israël elle-même traite plus sévèrement les esclaves étrangers (v. 44-46). Or vis-à-vis d'un *gēr wᵉtôšāb*, l'Israélite est un esclave d'origine étrangère envers lequel le maître serait en droit d'appliquer la même sévérité. Dès lors, l'esclave israélite tombé entre les mains de tels maîtres est en danger d'être maltraité bien plus que s'il est au service d'un maître qui est aussi son compatriote et coreligionnaire[129].
Peut-être faut-il aller encore plus loin et ne pas s'arrêter aux mauvais traitements possibles de l'esclave israélite et de sa famille. Il est possible que le législateur veuille aussi prévenir un péril encore plus grave à ses yeux : l'apostasie de cette famille d'Israélites. Ce point a été mis en valeur par la tradition juive.

2.4.2 L'interprétation de la halaka juive

Il est frappant en effet, comme l'a noté Nachmanide, que les versets qui suivent immédiatement le paragraphe consacré à la *gᵉ'ullâ,* soient une interdiction de se fabriquer et de vénérer des idoles (Lv 26,1), et une injonction à observer les sabbats et à révérer le sanctuaire (Lv 26,2). Nachmanide applique directement ces versets à l'Israélite esclave d'un immigré[130]. Sans aller aussi loin, on peut se demander si ces versets, qui viennent en conclusion de la loi sur le jubilé alors qu'il n'y a jamais été question des idoles, ne trahissent pas la préoccupation du législateur à une époque où effectivement le risque d'assimilation a considérablement augmenté pour les juifs, y compris dans leur propre pays.

---

128 Grünwaldt remarque à ce propos l'absence de référence à la « crainte du Seigneur » dans les v. 47-54. Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 344.

129 Cf. CORTESE, *Levitico*, p. 119. Pour Barbiero, la nécessité du rachat vient aussi de ce que l'étranger n'est pas soumis à la loi israélite. Cf. BARBIERO, « Lo Straniero », p. 65.

130 Cf. RAMBAN, *Leviticus*, p. 454 : « Scripture is speaking with reference to this person who sold himself to an idolater, that he should not say, 'Since my master worships idols, I will dissolute ; since my master does not observe the sabbath, I will also profane the Sabbath' ».

La tradition juive, très sensible à cet aspect de la question, ne s'y est pas trompée. Aussi bien le Targum Pseudo-Jonathan que le Targum Onqelos vont dans ce sens en interprétant explicitement l'expression *gēr wetôšāb* au v. 47 comme désignant un païen[131]. La Sifra interprète la mention d'un membre de la famille de ce prosélyte comme une allusion à la vente à un païen, voire à un temple païen[132]. Rachi et Nachmanide sont également dans cette ligne d'interprétation et craignent un danger d'assimilation dans la situation de l'esclave au service d'un immigré[133]. L'allusion de Ne 5,8 à un rachat par leurs frères d'Israélites vendus aux nations donne peut-être, d'ailleurs, le contexte historique de cette pratique de la *ge'ullâ* sur les personnes, à une période où la question des mariages mixtes se posait elle aussi avec beaucoup d'acuité. Rappelons-nous, cependant, que la vente d'une esclave israélite à un maître étranger était déjà interdite dans le Code de l'Alliance[134].

En Ne 10,29, sont mentionnés « tous ceux qui s'étaient séparés des peuples des autres pays pour suivre la loi de Dieu ». On sait l'importance de la question des mariages mixtes au temps d'Esdras (Esd 9-10 ; cf. Ne 13,23-30). Le Deutéronome mettait en garde contre ce danger de faire entrer dans une famille le culte des faux dieux[135]. L'enjeu est du même ordre avec une famille qui entre en esclavage au service d'un maître étranger. Ce dernier, à la différence d'un compatriote, ne considère pas l'Israélite comme un salarié mais comme un véritable esclave, sur lequel il a toutes les prérogatives du maître. Dès lors, l'esclave fait partie de sa maison et l'observation de la Loi peut devenir problématique pour cette famille.

Il est difficile d'apprécier la situation exacte du *gēr wetôšāb* dans la société israélite que suppose Lv 25. Dans quelle mesure échappe-t-il à la pression sociale pour les observances religieuses ? Dans le cas où il aurait une large autonomie, cela poserait des problèmes de ce type : comment observer les

---

131 Cf. Lv 25,47 dans le Targum Pseudo Jonathan : « Si un incirconcis et un résident qui est avec toi prospère, tandis que ton frère par rapport à lui s'appauvrit, et qu'il se vende au résident incirconcis qui est avec toi ou bien à la racine (même) de l'idolâtrie pour la servir et lui rendre un culte, (c'est-à-dire au rejeton) de la famille d'un immigrant ». LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, p. 503. Même mention de l'incirconcis (ערל) dans le Targum Onqelos, qui cependant ne fait pas allusion au culte. Ohana montre qu'en général le Targum Pseudo-Jonathan et le Targum Onqelos suivent l'interprétation de la *halaka* qui voit dans le *gēr* soit un prosélyte (au sens de converti au judaïsme), soit un païen. Chaque fois que la halaka interprète dans le sens de païen, ces deux targums traduisent par un terme désignant le païen. Le Targum Néofiti, en revanche, reflèterait une tradition pré-mishnaïque. Cf. OHANA, « Données nouvelles », p. 326-329.

132 *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar, pereq 8, p. 339.

133 Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 199 ; RAMBAN, *Leviticus*, p. 453. D'où le devoir de racheter le plus tôt possible qui incombe à la famille.

134 Cf. Ex 21,8.

135 Dt 7,4. Cf. Dt 7,16 ; 13,9.

règles de pureté alimentaire en mangeant la nourriture prévue par un maître païen[136] ? Comment, peut-être, observer le sabbat ? Comment éviter de se laisser gagner par le culte domestique païen, si l'on a une foi peu affermie[137] ? Et si le maître propose l'un ou l'une de ses esclaves en mariage à l'un des enfants de cette famille ? Autant d'occasions dangereuses qui risquent de provoquer la chute dans le paganisme, ceci d'autant plus que les liens avec le clan familial sont relâchés, sinon rompus par la nouvelle situation. D'une certaine manière, être vendu à un maître étranger, c'est non seulement être séparé de son clan, mais aussi être séparé du peuple de Dieu, avec le risque que cette séparation ne finisse par devenir définitive. Cela expliquerait l'urgence du rachat telle qu'elle apparaît dans la formulation des v. 48-49.

Hormis le fait, relevé par Nachmanide, que la loi enchaîne immédiatement en Lv 26,1 avec l'interdiction des idoles, le texte de Lv 25 présente-t-il un autre indice qui puisse appuyer cette interprétation ? Il nous semble qu'effectivement un détail passé inaperçu aux yeux des commentateurs va également dans le sens de cette interprétation.

2.4.3 Le statut de l'Israélite après le rachat : un śākîr mais pas un tôšāb

Si l'on prête attention aux expressions utilisées pour décrire le statut de l'Israélite tombé en servitude, on est frappé à première vue par la similitude entre les v. 40 et 53. D'aucuns en déduisent d'ailleurs à tort que dans les deux cas, celui d'un maître israélite ou celui d'un maître étranger, il ne peut s'agir d'esclavage mais seulement de la condition de salarié[138]. Il faut cependant remarquer que c'est seulement après le rachat que celui qui a été vendu à un immigré devient un salarié. On voit mal, en effet, comment ce qui est demandé à l'Israélite au nom de sa foi en YHWH pourrait être exigé

---

136 Cf. *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar, Pereq 8, p. 341 : « whatever the other eats, the slave eats ; whatever the other drinks, the slave drinks ». Certes, dans le Lévitique le *gēr* est tenu, en théorie, d'observer les règles alimentaires de la Tora. Cf. Lv 17,10-12 (interdit sur le sang) ; 17,15 (manducation d'une bête crevée). Il doit, comme l'*'ezrāḥ*, se garder de l'impureté dans les relations sexuelles, afin de ne pas profaner le pays par son comportement (Lv 18,26-27). Mais ce qu'il est possible d'imposer à un étranger accueilli dans un groupe dont il demande la protection est plus difficile à imposer lorsque le rapport de force est inversé, c'est-à-dire lorsque le *gēr*, devenu un *gēr* *w^{e}tôšāb* – « étranger-résident » – ayant pignon sur rue, est dans la position du maître vis-à-vis de l'esclave.

137 Il n'est pas nécessaire de supposer, avec le Talmud, que la famille est vendue à un temple païen. Cf. HOFFMANN, *Leviticus*, p. 352-353. Le culte domestique est aussi un danger.

138 C'est, par exemple, la position de Milgrom. Il ne peut cependant échapper à la contradiction, devant les évidences du texte. D'un côté il affirme que l'Israélite vendu est toujours un salarié et jamais un esclave, quelle que soit la nationalité de son maître : « whether the 'owner' is an Israelite or non-Israelite, the Israelite debtor is not a slave but a hireling (vv. 40,50) » ; de l'autre, il constate que la *g^e'ullâ* ne joue que dans le cas d'une terre vendue et d'Israélites vendus à des étrangers donc, précise-t-il, mis en esclavage : « redemption is applicable only to sold land and sold (i.e., enslaved) Israelites (to a non-Israelite owner, vv. 47-52) ». MILGROM, « Land Redeemer », p. 69.

du maître étranger lorsqu'il a des droits reconnus sur son esclave. Les choses ne peuvent changer qu'après le rachat, qui met fin à la situation d'esclavage tout en dédommageant le propriétaire des personnes. C'est donc après le rachat que la situation de l'ancien esclave d'un maître étranger devient comparable à celle du frère vendu à son compatriote. Même dans ce cas, cependant, une différence demeure. Elle est d'autant plus frappante que notre auteur aime les formules répétitives[139].

Alors qu'auprès d'un maître israélite, le propriétaire mis en tutelle pouvait vivre « comme un *śākîr*, comme un *tôšāb* » (v. 40), la loi stipule qu'auprès d'un maître étranger il peut vivre « comme un *śākîr* » (v. 53 ; cf. v. 50) mais ne mentionne plus le *tôšāb*. Ce n'est pas un hasard. Le *śākîr* a le choix de se faire rémunérer en nature (au moins partiellement, en bénéficiant de la nourriture et éventuellement du logement), ou en espèce (comme journalier payé à la journée par exemple)[140]. Le propre du *tôšāb*, en revanche, est de vivre chez son maître de façon stable et pour une durée qui semble indéterminée[141]. Or, il est vital que le frère libéré puisse vivre désormais de façon indépendante et se protéger ainsi de l'influence d'un mode de vie païen qui risque de le conduire, lui et les siens, sinon à l'assimilation totale, du moins à une baisse de ferveur religieuse.

On comprend alors comment le sort de cette famille peut s'améliorer du seul fait qu'elle passe du statut d'esclave à celui de *śākîr*. Le *śākîr* n'est pas tenu, comme l'esclave, à observer la religion familiale. À la différence du *tôšāb* et de l'esclave, il peut ne pas vivre dans la maison de son maître, où du moins dans un logement prévu par lui, avec les autres résidents ou même avec les esclaves[142]. Il peut s'organiser pour prendre ses repas de façon indépendante. Enfin, il ne s'engage que pour une durée déterminée, « les jours d'un *śākîr* » (v. 50)[143]. Il vit donc dans la perspective de quitter prochainement son patron étranger dont l'influence se trouve ainsi réduite.

---

139 Exemples : כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ (v. 25.35.39) ; לֹא־תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ (v. 43.46). Lorsque ces formules sont reprises avec une modification, cette différence est significative (v. 47 et 53).

140 Voir plus haut p. 64.

141 Voir plus haut notre point b, p. 69. Milgrom est le seul, à notre connaissance, à remarquer que le *tôšāb* n'est pas mentionné ici, mais il estime que c'est en raison de l'expression « année après année » qui exprime déjà la durée du service. L'enjeu de la précision est ici double, à notre avis : d'une part le logement chez le maître, d'autre part la durée déterminée ou indéterminée du service.

142 Pour la différence entre le *śākîr* et le *tôšāb*, voir plus haut, notre point 3.4.4, p. 66.

143 Cf. les « année(s) d'un *śākîr* » en Is 15,14 ; 21,16, qui évoquent une durée précise, comme nous l'avons déjà remarqué. Voir plus haut, p. 56.

Dans la partie suivante, nous aborderons la question disputée du rapport entre les différentes lois concernant l'esclavage pour dettes dans le Pentateuque. Nous verrons qu'elle suscite une littérature foisonnante.

Nous nous intéresserons ensuite au rapport entre le jubilé et l'histoire, et enfin au lien entre les clauses de motivation des v. 23-55 et la substance de ces dispositions : ce lien est-il purement formel, laissant deviner une justification *a posteriori* de lois préexistantes, ou est-il plus profond ?

Quatrième partie

Lv 25,23-55

Discussions et ouvertures théologiques

Chapitre 14

Lv 25 et les lois sur l'esclave hébreu en Ex 21 et Dt 15

Dans l'histoire de la recherche sur Lv 25, la comparaison avec les lois ayant trait à la libération des esclaves dans le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique est une difficulté qui a suscité une abondante littérature[1]. Il s'agit presque d'un « cas d'école » emblématique des problèmes de l'analyse critique du Pentateuque et de l'interprétation des divergences entre les

---

[1] Outre les deux monographies déjà plusieurs fois mentionnées de Chirichigno et Cardellini (CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery* [1993] ; CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze* [1981]), et les articles déjà cités : SCHENKER, « Biblical Legislation » (1998) ; VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave » (1996) ; MATTHEWS, « The Anthropology of Slavery » (1994) ; Sara JAPHET, « The Relationship » (1986) ; PHILLIPS, « The Law of Slavery » (1984) ; LEMCHE, « Manumission » (1976) ; ELLISON, « The Hebrew Slave » (1973) ; VAN DER PLOEG, « Slavery in the Old Testament » (1972), il faut encore ajouter les articles suivants, en partant du plus récent : Calum CARMICHAEL, « The Three Laws on the Release of Slaves (Ex 21,2-11 ; Dtn 15,12-18 ; Lev 25,39-46 », *ZAW* 112 (2000), p. 509-525; John van SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », *ZAW* 108 (1996), p. 534-546 ; William W. HALLO, « Slave Release in the Biblical World in Light of a New Text », *Solving Riddles and Untying Knots*. Biblical, Epigraphic and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield (ed. Ziony ZEVIT) (Winona Lake 1995), p. 79-93 ; Matitiahu TSEVAT, « The Hebrew Slave According to Deuteronomy 15 :12-18 : his Lot and the Value of his Work, with Special Attention to the Meaning of מִשְׁנֶה » *JBL* 113 (1994), p. 587-595 ; Bernard S. JACKSON, « Biblical Laws of Slavery : a Comparative Approach », *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (ed. Leonie J. ARCHER) (London – New York 1988), p. 86-101 ; Stephen A. KAUFMAN, « Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P », *Das Deuteronomium*. Entstehung, Gestalt und Botschaft (Hrsg. Norbert LOHFINK) (BETL 78 ; Leuven 1985), p. 272-276 ; *Id.*, « A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel », *In the Shelter of Elyon*, Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honour of G. W. Alström (ed. W. Boyd BARRICK and John R. SPENCER) (JSOTS 31 ; Sheffield 1984), p. 277-286 ; Christopher J. H. WRIGHT, « What Happened Every Seven Years in Israel ? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves », *EvQ* 56 (1984), p. 129-138 et 193-201 (repris dans *God's People in God's Land*, Family, Land, and Property in the Old Testament [Grand Rapids - Exeter 1990], p. 143-151 et 167-173) ; Édouard LIPIŃSKI, « L'"esclave hébreu" », *VT* 26 (1976), p. 121-124 ; Niels Peter LEMCHE, « The 'Hebrew Slave', Comments on the Slave Law of Ex. xxi 2-11 », *VT* 25 (1975), p. 129-144 ; Raymond WESTBROOK, « Jubilee Laws », *Israel Law Review* 6/2 (1971), p. 209-225. – Mentionnons également, parmi les monographies, les pages consacrées à ce sujet dans : Eckart OTTO, *Das Deuteronomium*. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284 ; Berlin – New York 1999), p. 305-316 ; Jeffies M. HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy : the Case of Deuteronomy 15*, (SBLDS 136 ; Atlanta 1992), où cette question est largement abordée (p. 73-97) ; Sharon H. RINGE, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*. Images for Ethics and Christology (Overtures to Biblical Theology 19 ; Philadelphia 1985), p. 16-32 ; CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 217-251 ; Shalom M. PAUL, *Studies in the Book of Covenant, in the Light of Cuneiform and Biblical Law* [VTS 18 ; Leiden 1970], p. 43-52 ; DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 128-130.

textes[2]. Dans son commentaire de 1992, Hartley a réalisé une remarquable synthèse de l'histoire de la recherche dans ce domaine, mais il n'a pu intégrer l'apport novateur de Chirichigno, qui lui est postérieur[3]. Les exégètes se sont beaucoup interrogés sur la période de service prévue par Lv 25 (v. 40 : « jusqu'à l'année du jubilé ») qui non seulement a toutes les chances de faire dépasser la période de servitude maximale fixée dans le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique[4], mais qui paraît aussi irréaliste au regard de l'espérance de vie de l'époque[5].

Un réflexe classique est d'attribuer à une main postérieure la mention du jubilé aux v. 40b-41, la loi de Lv 25 n'étant originellement pas en contradiction avec Ex 21 et Dt 15[6]. Si l'on se refuse à une explication tirée de l'histoire de la rédaction (explication qui ne fait que reporter le problème de la contradiction de l'auteur primitif au correcteur), il faut prendre le problème de front. Les uns déclarent que Lv 25 remplace les dispositions précédentes dont l'échec était patent (voir l'épisode de Jr 34,8-22). Selon eux, en gardant le même esprit que le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique, le législateur veut produire une loi plus réaliste, d'où

---

2 Ska, par exemple, traite cette question dans son introduction au Pentateuque parmi les quatre exemples de « problèmes littéraires du pentateuque » qu'il expose dans la section « textes législatifs ». Cf. SKA, *Introduction*, p. 64-70. Ska pose le problème en ces termes : « Ces lois contradictoires se trouvent dans le même Pentateuque et jouissent de la même autorité divine et mosaïque, puisque toutes ont été transmises par YHWH à Moïse sur le Sinaï. Ces lois ont-elles été écrites par le même auteur, à la même époque ? S'il en était ainsi, la législation d'Israël serait confuse et inapplicable ». Ibid., p. 69-70.

3 Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 430-433.

4 À cause de ce décalage, Cortese qualifie cette disposition de Lv 25 de « misura ridicola et crudele, non una legge umanitaria » si elle est prise dans son sens premier. Cf. CORTESE, « L'anno giubilare », p. 395. Pour Robinson, cela montre clairement que l'année sabbatique n'était plus pratiquée à l'époque où le jubilé fut inventé. Cf. ROBINSON, « Das Jobel-Jahr », p. 475-476 ; cf. également NOTH, *Leviticus*, p. 168.

5 Selon le Ps 90,10, une vie peut parfois atteindre soixante-dix ans et, de façon exceptionnelle, quatre-vingt. D'où la remarque de Cardellini, partagée par beaucoup : « denn es scheint sinnlos zu sein, einen schuldversklavten Mann nach 49 Dienstjahren in die Freiheit zu entlassen ». CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 290. Cf. également, entre autres : NORTH, *Sociology*, p. 153 ; Rudolph KILIAN, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (BBB 19 ; Bonn 1963), p. 129 ; Gerhard WALLIS, « Das Jobeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbatjahr-Gesetz », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15 (1969), p. 341 ; LEMCHE, « Manumission », p. 50 ; PORTER, *Leviticus*, p. 205. Pour North, rappelons-le, le jubilé n'est pas une mesure universelle proclamée pour tous au même moment, mais une libération qui intervient au cinquantième anniversaire de l'entrée en servitude (NORTH, *Sociology*, p. 206-207). Si l'on admet, en revanche, que le jubilé est une mesure universelle qui s'impose à tous au même moment, seuls ceux qui se vendent juste après le jubilé doivent travailler cinquante ans. Il faut remarquer, toutefois, que les contrats de Nuzi fournissent un cas où un père livre son fils à un créancier pour une durée de 50 ans, au terme de laquelle il est censé le récupérer. Cf. E. Cassin in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, p. 68, n. 2.

6 Par exemple : NOTH, *Leviticus*, p. 168.

l'allongement des délais[7]. D'autres y trouvent un argument en faveur du caractère purement utopique de la loi du jubilé[8]. D'autres encore s'efforcent de trouver une interprétation qui n'implique pas nécessairement une contradiction entre les textes.

Nous reprenons ici ce dossier non pas dans la perspective de reconstituer dans le détail l'histoire des lois sur l'esclave en Israël[9], mais dans le but de mieux comprendre Lv 25 et de mettre en valeur sa spécificité. Sans entrer ici dans la question très débattue de la nature des codes de lois de l'Orient ancien[10], nous envisagerons ces lois comme des textes qui, inspirés par une pratique préexistante, prétendaient inspirer d'une manière ou d'une autre la vie sociale[11]. La thèse de Carmichael selon laquelle les lois d'Israël sont des constructions intellectuelles ne visant qu'à produire des lois fictivement « anciennes » pour un public vivant à une période nettement postérieure semble n'avoir pas convaincu[12]. Après avoir exposé deux solutions

---

7 C'est la position, devenue classique, déjà exposée par Driver à la fin du XIX[ème] siècle et reprise encore aujourd'hui. Cf. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 185 ; DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 270 ; CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 247 ; Robert GNUSE, *You Shall not Steal*, p. 25. On peut rapprocher aussi de cette position l'hypothèse de Lemche selon laquelle l'allongement des délais (de 7 à 49 ans) provient du passage de mesures individuelles (libération de l'esclave et retour de la terre après six ans) à une mesure universelle, valable pour tous au même moment, donc plus difficile à mettre en oeuvre. Cf. LEMCHE, « Manumission », p. 50-51. – Deux hypothèses nouvelles quant au rapport entre les trois lois sur la libération des esclaves ont été proposées au cours des dernières années : les stipulations du Code Deutéronomique seraient les plus tardives et s'inspireraient de Lv 25 (JAPHET, « The Relationship », p. 86-89) ; les dispositions du Code de l'Alliance seraient les plus tardives (VAN SETERS, « The Law », p. 544). Nous y reviendrons à la fin de cette étude comparative entre les trois lois sur l'affranchissement de l'esclave.

8 C'est le cas de de Vaux : « Quant aux dispositions relatives au rachat ou à la libération des esclaves, elles sont inefficaces en elle-mêmes [en raison de l'âge avancé de celui qui est libéré] et elles contredisent la loi de l'année sabbatique, qui prévoit que la libération a lieu la septième année ». DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 268. Cf. p. 137.

9 L'entreprise est incertaine. Il faut notamment se rappeler que le Pentateuque ne nous a peut-être pas conservé toutes les lois d'Israël, et qu'il peut y avoir des « chaînons manquants » pour reconstituer cette histoire. Cf., à propos des lois sur l'affranchissement, DAUBE, « Law », p. 42. Nous proposerons cependant quelques remarques dans un *excusrus* à la fin de ce chapitre.

10 Pour une synthèse récente, cf. Lucien-Jean BORD, « La loi, le droit et la justice. Réflexions sur les droits cunéiformes et biblique. À propos de deux livres récents », *Bib* 82 (2001), p. 99-107 ; LAFONT, *Femmes*, p. 8-20 ; SKA, « Le droit d'Israël », p. 17-28. On a peut-être trop opposé le droit institutionnel au droit coutumier. D'après Lafont, l'origine « académique », scribale, des codes ne signifie pas qu'ils n'avaient aucun rapport avec ce droit coutumier (p. 13).

11 Ska fait remarquer que la réforme de Josias et la mission d'Esdras sont toutes les deux fondées sur une proclamation de la loi.(cf. 2 R 23,1-3 ; Ne 8,2) : « le droit se substitue au pouvoir monarchique comme principe surpême de l'organisation de la vie du peuple ». Cf. SKA, « Le droit d'Israël », p. 26-27. Ska reconstitue l'histoire des codes de lois de l'ancien Orient en trois étapes : la pratique de la justice est à l'origine d'une jurisprudence dont certains jugements sont collationnés dans les écoles de scribes, puis prcclamés par des souverains dans des codes qui leur donnent un caractère définitif. Ibid., p. 27.

12 Cette thèse est à la base de son article sur les trois lois qui nous intéressent (Cf. CARMICHAEL, « The Three Laws », notamment p. 524-525). Le rapport entre les textes législatifs et les textes narratifs du Pentateuque a déjà été relevé par de nombreux auteurs. Le fait de vouloir faire dépendre point par

traditionnelles pour expliquer d'apparentes divergences entre Ex 21,2-6, Dt 15,12-18 et Lv 25,39-55, nous approfondirons la nouvelle approche qui consiste à distinguer deux cas de figure différents dans les lois sur l'esclave hébreu. Nous pousserons notre enquête assez loin dans cette direction, ce qui nous obligera à lire les textes avec attention. Nous nous interrogerons brièvement, pour terminer, sur les éventuels rapports de dépendance entre les trois textes mentionnés[13].

1 Deux solutions traditionnelles

Parmi les auteurs qui estiment que Lv 25 ne contredit pas nécessairement Ex 21 et Dt 15, deux solutions traditionnelles sont proposées.

1. Une première solution consiste à affirmer que la libération intervient, quoi qu'il arrive, au maximum après six ans de service, mesure prévue par Ex 21,2 et Dt 15,12, mais qu'elle peut être anticipée par le jubilé si le début de l'esclavage a eu lieu moins de six ans avant l'année jubilaire[14]. Le but du jubilé, en tant que mesure universelle, proclamée pour tous de façon ponctuelle, est alors de permettre au moins une fois tous les cinquante ans de retrouver un peuple de Dieu composé de membres complètement libres, et

---

point Ex 21,2-6 des desmêlés de Jacob avec Laban (Gn 29-31), Dt 15,12-18 du récit de l'esclavage puis de libération d'Égypte (Ex 1-12) et Lv 25,39-46 de l'hsitoire de Joseph et ses frères en Égypte (Gn 47) amène malheureusement Carmichael à forcer les textes. Faire de Jacob un esclave chez Laban, par exemple, c'est négliger une donnée centrale qui résiste à cette hypothèse : dès le départ, il est question de salaire pour Jacob et cette question du salaire est l'un des fils conducteurs du récit (racine שׂכר: Gn 29,15 ; 30,28.3233 ; 31,7-8.41). Jacob est donc un salarié, un salarié floué certes, mais jamais considéré comme un esclave dans le récit, ni par lui-même ni par Laban (contrairement à Carmichael, p. 511). L'intervention du Seigneur consiste précisément à lui procurer le salaire que Laban lui refuse (cf. 31,42), salaire dont il n'est nullement question en Ex 21. Le fait que Laban conclue une alliance avec Jacob (cf. 31,43-44) montre bien, d'ailleurs, qu'il ne le considère pas comme un esclave fugitif, mais comme un vis-à-vis. Quant aux dispositions de Ex 21 concernant l'esclave choisissant la servitude perpétuelle par amour de son maître ou de la femme qu'il lui a donnée, Carmichael ne peut pas ne pas voir qu'elles vont à l'encontre de sa thèse. Il est alors contraint de suggérer que le législateur a ici déduit en Ex 21 la situation inverse du récit de Gn (p. 514-515), ce qui affaiblit nettement sa position. La démonstration est aussi confuse pour Lv 25,39-46 et Gn 47 (p. 523-525) où l'on peine à comprendre de quoi s'inspire le législateur à propos des dispositions concernant le frère appauvri : de l'attitude de Joseph vis-à-vis des Égyptiens (p. 524), de son attitude vis-à-vis de ses frères (p. 525), ou de celle de pharaon vis-à-vis des Hébreux (p. 524-525).

13 Signalons, pour l'étude comparative des lois du Pentateuque, la synopse réalisée récemment par Lasserre : Guy LASSERRE, *Synopse des lois du Pentateuque* (VTS 49 ; Leiden – New York – Köln 1994). Les p. 7-13 présentent les textes qui nous intéressent ici : Ex 21,1-11 ; 23,10-11 ; Dt 15,1-18 ; Lv 25.

14 Cette solution, déjà exprimé dans *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar Pereq 7, p. 335 est aussi celle de Rachi. Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 197. Elle fut largement reprise par la suite. Cf. l'histoire de la recherche sur ce sujet dans NORTH, *Sociology*, p. 153-155. Parmi les commentateurs récents : NOTH, *Leviticus*, p. 168.

serviteurs de Dieu seul[15]. Cette interprétation est cependant difficilement compatible avec Lv 25,40 qui stipule que celui qui a été vendu devra travailler jusqu'à l'année du jubilé, sans mention d'une possibilité de libération auparavant. Il faut donc considérer que la mesure exposée en Ex 21,2 n'est pas applicable dans le cas prévu en Lv 25,39. Comme le remarque Driver, une loi aussi circonstanciée que celle de Lv 25 aurait dû, dans le cas contraire, mentionner explicitement le Code de l'Alliance afin de préciser les rapports entre les deux dispositions[16].

2. Une autre solution est celle de Flavius Josèphe. Elle revient à appliquer la libération du jubilé aux seuls esclaves volontaires qui ont choisi de rester avec leur maître après les six ans réglementaires, selon les dispositions de Ex 21,6 et Dt 15,17[17]. Cela nécessite de comprendre les expressions וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם (Ex 21,6) et עֶבֶד עוֹלָם (Dt 15,17) comme signifiant un esclavage non pas perpétuel mais limité par l'échéance du jubilé, ainsi que le fait la tradition juive[18]. Il ne peut s'agir là que d'une interprétation a posteriori de Ex 21 à partir de Lv 25. Le percement d'oreille en présence de Dieu (Ex 21,6)[19] ressemble beaucoup, en effet, à une mesure définitive.

---

15 Cf. HOFFMANN, *Leviticus*, p. 347 : « Daher wird auch der schöne Ausspruch : "Mir sind die Kinder Israel Diener" nur beim Jobeljahre (Lev 25,42 ; 55) verkündet, denn nur in dieser Zeit, wo Alle in Israel frei sind, wird dieser Satz zur vollen Wahrheit ».

16 Cf. DRIVER, *Deuteronomy*, p. 185 : « A law so circumstantial as that of Lev. would surely have contained some explicit reference to the earlier law, and the case in which it was intended to supersede it would have been distinctly stated ». Driver, cependant, ne tire pas toutes les conséquences de son observation lorsqu'il affirme que Lv 25 modifie les mesures édictées en Ex 21 et Dt 15, alors que le texte ne mentionne pas ces deux autres lois (ibid.).

17 Cf. Flavius JOSÈPHE, *Les Antiquités juives*, 4,8,28 (273) (p. 90 dans l'édition d'Étienne NODET, Paris 1995). C'est aussi la solution de St Augustin reprise au XVIII°s dans le célèbre commentaire de Calmet et que l'on retrouve parmi les commentateurs modernes (cf. NORTH, *Sociology*, p. 155 pour l'histoire de la recherche) ; Robert GNUSE, « Jubilee Legislation in Leviticus : Israel's Vision of Social Reform », *BibTB* 15/2 (1985), p. 44 ; LEVINE, *Leviticus*, p. 179 ; HARTLEY, *Leviticus*, p. 432-433. Une variante de cette solution, également dans la ligne d'un esclavage volontaire, est celle de Knobel-Dillmann, pour qui Lv 25,39 est un cas de mise en esclavage volontaire d'une personne libre (il ne s'agit donc pas de l'esclavage définitif choisi par un esclave déjà tombé en servitude, comme en Ex 21,5-6). Cette personne aurait eu la possibilité d'être libérée en vertu de la loi d'Ex 21,2 mais elle n'a pas voulu en profiter en raison de la perte de sa terre qui ne lui permet plus de vivre une existence indépendante. Cf. KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 616. Cette solution, qui ne nous paraît pas devoir être retenue, a cependant le mérite de mettre en relief le lien entre l'indépendance économique et la possession de la terre.

18 Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 179, à propos du v. 41. Voir *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar Pereq 7, p. 335. Voir à ce sujet Ellison, pour qui il s'agit d'un exemple de lecture facilitante de la loi à la manière pharisienne. Cf. ELLISON, « The Hebrew Slave », p. 31.

19 Il est possible, comme l'affirme Sprinkle, que l'expression אֶל־הָאֱלֹהִים signifie plutôt en présence des *téraphim*, où *téraphim* désignerait les esprits des ancêtres de la famille du maître. Le percement d'oreille en leur présence signifierait alors que l'esclave volontaire est adopté dans la famille de son maître. Cf. SPRINKLE, *'The Book of Covenant'*, p. 55-61. Cf. de Vaux : « l'esclave faisait vraiment partie de la famille, il était 'domestique' au sens étymologique ». DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 133. Voir également BRICHTO, « Kin, Cult, Land and Afterlife », p. 28-29 et 46-49. Quoi qu'il en soit, cela ne change rien au caractère définitif de l'engagement pris.

Pourtant, la libération proclamée solennellement « dans le pays, pour tous ses habitants » en Lv 25,10 apparaît bien comme une mesure universelle puisque chacun retourne dans sa propriété et dans son clan. Ce caractère universel de la libération est réaffirmé au v. 13 sans aucune restriction[20]. Le jubilé perdrait d'ailleurs beaucoup de sa force si, au terme de cette libération générale, il devait rester des esclaves hébreux, même volontaires. Or, ni Ex 21, ni Dt 15, n'envisagent de libération universelle qui viendrait interrompre l'esclavage volontairement accepté[21]. Il est donc juste de remarquer que le jubilé libère les esclaves volontaires tels qu'ils sont définis en Ex 21,6 et Dt 15,17 et donc abroge ces dispositions sur le point précis de l'esclavage définitif[22].

Le principe, implicite, qui peut justifier une telle modification de dispositions vraisemblablement plus anciennes est la supériorité du droit 'public' sur le droit privé contractuel, comme l'a bien compris Hoffmann. Ce dernier argumente de la façon suivante : l'esclave qui renonce à la liberté en Ex 21,5-6 et Dt 15,17 renonce définitivement à tout droit à revendiquer la liberté (après six autres années de service, par exemple) ; or le jubilé n'est pas la revendication d'un droit individuel à la liberté (qui serait en quelque sorte contractuel) mais une mesure qui s'applique à tous comme venant de « l'État ». Elle s'impose donc au propriétaire, comme mesure universelle[23]. Même si l'engagement dans l'esclavage définitif est réglementé par la loi et pris solennellement devant Dieu, cet engagement n'en reste pas moins un contrat bilatéral entre l'esclave et le propriétaire. Le jubilé, lui, concerne la société dans son ensemble et s'impose à tous. En Ex 21,2, le devoir de libérer l'esclave après six ans de service s'impose déjà à tous les maîtres. En Lv 25,10, la loi retire à nouveau à tout maître d'un esclave hébreu en Israël le droit de le garder en servitude après la proclamation du jubilé, même à la suite d'un contrat bilatéral d'esclavage volontaire.

Limiter les effets de la libération jubilaire au cas des esclaves qui se sont d'eux-mêmes attachés à leur maître serait cependant réducteur. À moins de considérer le cas prévu par Lv 25,39-42 comme un cas d'esclavage volontaire tel qu'il est défini en Ex 21,5-6, cette solution laisse inexpliquée l'expression עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל du v. 40, puisque normalement un esclave hébreu, selon le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique, ne sert que six années pleines. Il faut donc aller plus loin.

---

20 Ce caractère universel de la libération marque une différence considérable avec les dispositions du Code de l'Alliance (Ex 21,2-6) et celle du Code Deutéronomique (Dt 15,12-18). Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 224, n. 1.

21 Cela a déjà été observé par Gnuse. Cf. GNUSE, « Jubilee Legislation », p. 44. Ceci est un élément dans le dossier très complexe qu'est le rapport chronologique entre Ex 21, Dt 15 et Lv 25. Nous y reviendrons plus loin, dans notre point 5.3 p. 324.

22 Cf. NEUFELD, « Socio-economic Background », p. 66.

23 Cf. HOFFMANN, *Leviticus*, p. 348-349.

2 Une troisième voie d'interprétation : des cas de figure différents

Le défaut des deux propositions que nous venons d'examiner est sans doute de ne pas prendre en compte le propos spécifique de Lv 25 par rapport aux lois du Code de l'Alliance et du Code Deutéronomique concernant l'esclave hébreu. Les v. 23-55 décrivent le processus d'appauvrissement d'un propriétaire en plusieurs étapes. Ex 21,2-6 et Dt 15,12-18, en revanche, ne font aucune allusion à la situation économique de l'esclave lui-même et ne disent rien du motif de l'esclavage.

Dans l'histoire de la recherche moderne, Dillmann a souligné le premier, semble-t-il, le fait que Ex 21,2-6 et Dt 15,12-18 d'une part, et Lv 25 d'autre part, traitaient de deux cas de figure distincts : d'un côté le débiteur défaillant contraint à la servitude par son créancier et obligé à le servir six ans et de l'autre, selon lui, le pauvre qui se soumet volontairement à la servitude (dans le cas de Lv 25)[24]. Il est difficile d'expliquer, alors, le traitement apparemment plus rigoureux de l'esclave volontaire, privé de liberté pendant un temps plus long[25]. Ellison reprend l'idée de deux phénomènes différents mais il situe la distinction dans le fait d'être ou non propriétaire. Le serviteur « hébreu », selon lui, est celui qui appartient à une classe sociale de non-propriétaires[26]. Ellison est suivi par Wright qui prolonge son analyse[27].

Pour Chirichigno, la différence fondamentale entre Ex 21,2-6, Dt 15,12-18 et Lv 25,39-55 ne vient pas de l'appartenance à une classe sociale mais de la situation familiale de l'esclave : dans les deux premiers cas, il s'agit de personnes dépendant d'un *paterfamilias*, dans le dernier, il s'agit d'un *paterfamilias* lui-même, puisque Lv 25 ,41 mentionne ses enfants[28]. En accordant une plus grande attention que précédemment à ces perspectives différentes, l'étude de Chirichigno a renouvelé la façon d'envisager les rapports entre les trois lois sur l'esclavage des Israélites dans le Pentateuque, ainsi que les parallèles avec les lois de la Mésopotamie voisine. Nous y ferons largement référence sans pour autant la suivre pas à pas. Nous nous intéresserons successivement à la loi de Ex 21,2-6, généralement considérée

---

[24] Cf. KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 616.

[25] Cf. WRIGHT, « What happened », p. 195. Wright commente la thèse de Mendelsohn, qui n'est en fait qu'une reprise de celle de Dillmann. Voir également *God's People*, p. 249-257.

[26] Cf. ELLISON, « The Hebrew Slave », p. 33. Ellison est ici dépendant de l'explication sociologique du mot « hébreu », qui y voit la désignation d'une condition sociale. Voir plus loin, n. 29, p. 308.

[27] Cf. WRIGHT, « What happened », p. 195-196.

[28] Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 330.

comme la plus ancienne, puis à la loi de Dt 15,12-18, avant de situer Lv 25,39-55 par rapport à ces deux textes.

3 Le type d'esclavage visé en Ex 21,2-6

Dans l'énoncé du cas de Ex 21,2-6, deux différences importantes sont à noter par rapport à Lv 25,39 : d'une part l'achat est envisagé du point de vue de l'acquéreur, qui prend l'initiative (« si tu acquiers... » et non pas « s'il t'est vendu ») ; d'autre part, la personne achetée est appelée non pas « ton frère » mais « un esclave hébreu » (Ex 21,2)[29] .

En Lv 25,39, dans la logique des étapes successives de la destitution (v. 25-55), le cas présenté est d'abord caractérisé par l'appauvrissement d'un frère (כִּי־יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ) et c'est seulement ensuite que vient l'explicitation, introduite par un *waw* consécutif : « en sorte qu'il t'est vendu » (וְנִמְכַּר־לָךְ). En Ex 21,2, en revanche, rien n'est dit de la situation économique de la personne achetée. Ce n'est pas, semble-t-il, la préoccupation du législateur dans cette loi, car le point d'insistance est surtout la libération la septième année, sans compensation (ou la non libération et son motif)[30]. Peu importe la cause de l'esclavage, qui n'est pas précisée. La plupart des commentateurs considèrent qu'il s'agit d'un esclavage pour raisons économiques, mais ils divergent quant à savoir s'il s'agit d'un esclavage pour dettes (esclavage de personnes faisant partie de la maison de l'endetté, enfants notamment)[31] ou d'un esclavage « volontaire » pour échapper à la famine[32].

Nous montrerons d'abord que la loi envisage ici principalement (mais non de manière exclusive) l'esclavage d'un enfant, voire d'un homme jeune encore sous la dépendance de son père. Cet adolescent, à la différence du « frère »

---

29 Les exégètes se sont interrogés sur la signification de « hébreu » dans ce contexte. Pour beaucoup (Paul, Wright, Kaufman, Lemche, Lipiński, Matthews par exemple), il s'agit de la désignation d'une couche sociale défavorisée, comme dans les documents de Nuzi. Mais des auteurs récents reviennent à la position traditionnelle qui consiste à y voir un gentilice (Cardellini, Phillips, Chirichigno et déjà de Vaux). Pour plus de détails, voir la discussion de Chirichigno (CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 205-218) qui conclut : « Therefore, it is most likely that the term 'עברי' in Ex 21,2-6 refers to Israelite debt-slaves » (p. 218). Voir aussi plus récemment encore VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », p. 539. À noter, cependant, la position originale de Cazelles qui voudrait réconcilier les deux points de vue : « les Israélites ont pris au début de leur histoire comme désignation nationale un terme qui pour les Égyptiens avait fini par désigner une classe inférieure, nom que les Égyptiens avaient eux-mêmes emprunté à des bandes en bordure des pays civilisés ». CAZELLES, *Études*, p. 45.

30 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 246. Pour Cardellini, la préoccupation du rédacteur est ici avant tout la signification cultuelle du concept de sabbat, associé à la septième année. À l'encontre de cette opinion, il faut remarquer que la libération prévue en Ex 21 est une mesure qui n'intervient pas à date fixe (le début de la septième année de servitude variant avec la date d'entrée en esclavage). Or, le propre du sabbat est justement de structurer le temps de façon universelle. Voir à ce sujet CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 224, n. 1.

31 Par exemple, CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 226

32 Par exemple, PAUL, *Studies in the Book of Covenant*, p. 46-48.

en Lv 25, est qualifié véritablement de '*ebed*[33] pendant son temps de service. On peut alors comprendre ce service comme une sorte de placement pour faire face à une situation économique difficile pour la famille. Le rapport à la terre de chacun des membres de la famille apparaîtra comme un élément susceptible d'expliquer la nécessité de ce placement

3.1 Un jeune esclave

Hormis le fait révélateur que le terme hébreu נַעַר désigne aussi bien le jeune garçon que le serviteur[34], deux textes témoignent, dans l'Ancien Testament, de la pratique de l'esclavage des adolescents pour cause de difficultés financières des parents, à des périodes différentes de l'histoire d'Israël : 2 R 4,1 et Ne 5,5. Dans la première occurrence, une veuve est secourue par le prophète Élisée alors que ses deux fils sont menacés d'être emmenés de force par le créancier[35] ; dans la seconde, la plainte « des gens du peuple et de leurs femmes contre leurs frères juifs » dénonce l'esclavage des enfants qui semble être très répandu lorsque Néhémie revient en Judée après l'Exil.

Le contexte de Ne 5,5 est particulièrement significatif. Le cas d'une veuve peut être un cas d'exception. Ne 5,1-5 montre au contraire comment la pression conjuguée de la poussée démographique et des cycles agricoles pouvait conduire à un phénomène généralisé de mise en esclavage des enfants. Le problème du nombre de bouches à nourrir est évoqué au v. 2[36]. Les v. 3-4 évoquent la spirale de l'hypothèque et de l'endettement qui débouche, au v. 5, sur l'esclavage des enfants[37]. Celui-ci permet non seulement d'alléger le poids de la dette mais aussi de solutionner le

---

33 '*ebed*, dans ce cas de figure, désigne un esclavage d'un type particulier puisqu'une libération est déjà prévue dès l'entrée en esclavage. Cardellini relève une contradiction entre l'usage du verbe קנה et le fait que la « possession » est en fait limitée dans le temps. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 358. Quant à Cazelles, il remarque que le terme אֲדֹנִי (Ex 21,5) désigne un rapport de supériorité sociale mais non un rapport de propriété : « l''*adôn* n'est pas le propriétaire mais le 'suzerain', le 'père' de son serviteur ». Cf. CAZELLES, *Études*, p. 121. On pourrait dire simplement le « maître », mais non le propriétaire à part entière. Rappelons-nous que le terme '*ebed* a une acception large et recouvre bien des cas de figure. Cf. LIPIŃSKI, « Traditions », p. 122-123. Voir aussi plus haut, n. 7, p. 268.

34 On a les deux acceptions dans le même verset en Gn 22,5.

35 On trouve un cas semblable dans un document d'Emar, où les deux enfants d'un défunt sont mis en esclavage chez le créancier. Cité par BORD, « Droit de rachat des gages », p. 210.

36 Il n'y aucune nécessité à changer רַבִּים en עֹרְבִים comme le propose Rudolph dans l'apparat critique de la BHS, sans doute sous l'influence du verset suivant. Aucun support manuscrit ne vient à l'appui de cette proposition, alors que רַבִּים se comprend parfaitement dans le contexte. De fait, ce problème du nombre de bouches à nourrir est souvent négligé par les commentateurs. P. ex. : VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », p. 543, qui mentionne seulement le problème des dettes.

37 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 37.

problème de la subsistance à procurer à une progéniture nombreuse, alors que la surface de terre dont dispose la famille diminue[38].
La limitation de l'esclavage à six années de service se comprend très bien dans ce cadre. Si l'esclave est un adolescent, il a été vendu par ses parents ou sur ordre d'un créancier de ses parents et n'est donc pas responsable de la situation dans laquelle il se trouve. Il est normal qu'on lui offre la possibilité d'un nouveau départ dans la vie après ce temps d'esclavage et cela est possible pour un homme encore jeune[39]. Tant que son père lui-même n'a pas été vendu, et s'il continue à exploiter sa terre, le fils affranchi peut éventuellement réintégrer la maison paternelle et trouver ainsi un moyen de subsister si la situation du chef de famille s'est redressée[40]. Devenu adulte, il ne représente plus seulement une bouche à nourrir mais aussi une force de travail susceptible de soutenir la famille[41], dans la mesure où celle-ci peut subvenir à ses besoins. Au pire, il peut louer ses services comme journalier.

De fait, il ressort du contexte de Ex 21,2-6 que la loi envisage ici d'abord le cas de cet esclave jeune, vendu par son père. Ex 21,2-6 est en effet suivi de dispositions concernant la servante israélite (Ex 21,7-11). Il s'agit là manifestement de la vente d'une jeune fille qui n'est pas encore mariée puisque la loi prévoit précisément la question de son mariage[42]. Ex 21,2-6 prévoit également le cas où l'esclave n'est pas encore marié au moment où il entre en servitude (ce qui suppose un homme très jeune étant donné l'âge du mariage à cette époque[43]) : soit il reste célibataire, soit son maître lui donne une épouse, mais alors celle-ci et les enfants qu'elle engendre

---

38 Il s'agit là d'un phénomène classique. Ces deux motifs sont évoqués par Mendelsohn à propos de la vente de mineurs à Babylone et en Assyrie. Cf. MENDELSOHN, « Slavery in the Ancient Near East », p. 76.

39 Le code de Hammurapi prévoit, lui, un délai maximal (mais de trois ans) aussi bien pour l'épouse que pour les enfants vendus en esclavage pour éteindre une dette. FINET, *Le Code de Hammurapi*, § 117, p. 78-79. Cet esclavage, limité dans le temps, n'est pas du même type que l'esclavage perpétuel. Le tableau récapitulatif de l'étude de Cardellini sur les documents cunéiformes montre bien la différence entre une personne libre tombée en esclavage pour cause d'insolvabilité du chef de famille, et un esclave perpétuel. Dans le premier cas, la personne est sujet de droit ; dans le second, elle n'est qu'objet de droit, en tant que propriété d'un autre. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 234-235.

40 Contrairement à ce qu'affirme Sprinkle, le fait que l'esclave n'ait pas été racheté n'implique pas que sa famille ait fait défection. Cf. SPRINKLE, *'The Book of Covenant'*, p. 70. La possibilité juridique du rachat par un membre de la famille n'est évoquée précisément qu'en Lv 25, pas en Ex 21. Peut-être est-ce la mention d'un rachat en Ex 21,8 pour la jeune esclave tombée en disgrâce qui a induit Sprinkle en erreur. Ce rachat, cependant, n'est pas une possibilité laissée à l'initiative de la famille de l'esclave mais une obligation, faite au maître qui veut s'en séparer, de lui trouver un autre maître. Il n'y a d'ailleurs aucune mention ni du *gō'ēl*, ni d'aucun membre de la famille en Ex 21,8.

41 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 231.

42 Comme le rappelle Lemche. Cette loi ne s'applique donc pas à la femme israélite en général. Cf. LEMCHE, « The 'Hebrew Slave' », p. 143.

43 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 53 ; CRÜSEMANN, *Torah*, p. 156.

appartiennent au maître[44]. Dans les deux cas, il est donc question du mariage d'un esclave ou d'une servante, ce qui incline à voir une unité littéraire entre Ex 21,2-6 et 7-11[45]. Or, le v. 7 indique clairement que c'est le père de la jeune fille qui l'a vendue à son maître, vraisemblablement en raison de difficultés financières. On peut penser qu'il en va de même au v. 2.

3.2 Déjà père de famille ?

Le Code de l'Alliance évoque également le cas où l'esclave est déjà marié, sans pour autant mentionner les enfants[46] (ni ceux nés éventuellement avant la servitude, ni ceux nés pendant la servitude, ce qui est plus étonnant étant donné la période de temps envisagée). Il est difficile d'interpréter ce silence. Schenker en déduit que la loi ne considère ici que le cas d'un ménage sans enfant, puisqu'elle se préoccupe explicitement des enfants dans le cas d'un mariage organisé par le maître qui donne une épouse à son serviteur (Ex 21,4)[47]. Pourtant, les ménages sans enfants sont l'exception par rapport à la règle[48]. Il serait étrange que la loi statue à partir de l'exception en passant sous silence la règle (le ménage avec enfants). Ne serait-il pas préférable de penser que les enfants ne sont pas mentionnés au v. 3 car ils ne posent pas de problème juridique, à partir du moment où la femme n'a pas été donnée par le maître et qu'elle peut partir avec son mari ?[49] Un litige ne risque d'intervenir à propos des enfants que si la femme vient de la maison du maître : à qui appartiennent les enfants lorsque l'époux devient libre ? Au maître, répond alors la loi en Ex 21,4[50].

---

44 Ici encore, les contrats de service de Nuzi fournissent des parallèles de ces pratiques. Cf. E. Cassin in BOTTÉRO, *Le problème des Habiru*, p. 68.

45 La seule mention de l'esclave masculin au v. 7 nous paraît insuffisante pour affirmer que les deux dispositions viennent du même arrière-fond (« *background* ») comme l'affirme Phillips. Cf. PHILLIPS, « The Law of Slavery », p. 59. Cf. également JACKSON, « Biblical Laws of Slavery », p. 92. Plus convaincant est le lien logique établi par Schenker entre les deux volets d'un diptyque formé de Ex 21,2-6 et 7-11: le renoncement à la liberté par amour de la femme et des enfants au v. 6 doit être garanti par l'interdiction faite au maître de défaire le mariage aux v. 8-10. Cf. Adrian SCHENKER, « Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11, *Bib* 69 (1988), p. 547-556, notamment 549-551. Sprinkle, à la suite de Turnbam, reconnaît lui aussi l'unité littéraire de Ex 21,2-11 mais sur les bases d'une structure chiastique qui va de la liberté à la liberté (v. 2.11) en passant par le mariage (v. 3-4.8-10) et l'absence de liberté (v. 5-6.7). Cf. SPRINKLE, *'The Book of Covenant'*, p. 52-54.

46 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 32-33.

47 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 32-33. Pour Schenker, la nouveauté de Lv 25,39-41 est justement d'envisager le cas d'un ménage avec enfants, ce que ne faisait pas Ex 21,2-3.

48 Cela ne veut pas dire que les ménages sans enfants étaient rares en Israël, le problème des femmes stériles étant très souvent évoqué dans la littérature biblique. Mais par rapport aux ménages avec enfants, ils sont l'exception.

49 Sprinkle interprète Ex 21,3 également dans cette ligne. Cf. SPRINKLE, *'The Book of Covenant'*, p. 70.

50 On trouve dans les tablettes cunéiformes de Nuzi (entre 1480 et 1335 av. J.-C.) des dispositions semblables. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 175-179. Il est peu probable qu'il s'agisse là

Il ne nous semble donc pas nécessaire d'exclure qu'aux v. 2-3 l'esclave déjà marié puisse être aussi père de famille, même si les enfants sont passés sous silence[51]. Si l'on considère qu'un esclave père de famille bénéficie également de la libération après six ans de service prévue par Ex 21,2, n'y a-t-il pas conflit entre ces dispositions du Code de l'Alliance et celles de Lv 25,41 ? Dans un cas l'esclave père de famille travaille au maximum six ans, dans l'autre, il peut travailler plus, selon l'intervalle de temps entre sa vente et le jubilé. A quoi le Code de l'Alliance se réfère-t-il donc, en mentionnant, à côté de l'esclavage des enfants, celui d'un homme marié, vraisemblablement père de famille ?

Nous proposons comme explication le cas de figure suivant : la vente, par un chef de famille (*paterfamilias* au sens du mot latin) de son fils marié avant que celui-ci n'ait quitté la maison paternelle[52]. Il s'agit alors d'un cas d'esclavage d'enfant étendu à un homme jeune déjà en âge de fonder un foyer. Tant que l'héritage n'a pas été partagé, en effet, le jeune foyer n'est pas encore établi de façon indépendante[53]. Le fils travaille vraisemblablement sur les terres de son père et lui reste soumis[54]. On peut ainsi compter jusqu'à quatre générations dans une même « maison » (par exemple, la maison de Zavdi en Jos 7,17)[55]. En cas de crise financière, le père peut donc encore disposer de son fils selon sa volonté.

Nous ne retenons pas l'exégèse de Rachi, pourtant astucieuse par son recours aux autres lois du Pentateuque. Le commentateur juif médiéval constate que le cas d'un père de famille ruiné vendu à cause de ses difficultés financières, mais non pas considéré comme עֶבֶד, est traité en Lv 25,39-55. Il en déduit que l'esclave dont il est

---

d'une mesure humanitaire en faveur de la femme et des enfants, comme le pense Sprinkle. Cf. SPRINKLE, *'The Book of Covenant'*, p. 71. Il s'agit plutôt d'un problème de droit de propriété.

51 Cardellini va également dans ce sens. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 359. Il faut noter, cependant, que pour lui Ex 21,2-6 est un cas d'esclavage volontaire pour un temps déterminé.

52 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 223 ; la « maison du père » (*bêt-'āb*) comprenait aussi vraisemblablement les grands-parents, les familles des enfants mariés (mais qui ne devaient guère dépasser deux ou trois étant donnée la mortalité infantile), éventuellement des filles répudiées par leur mari ou des enfants adoptés, ainsi que des esclaves. Cf. BLENKINSOPP, « The Family », p. 52. Pour le nombre d'enfants, voir p. 51-52.

53 Même s'il peut habiter à part. Cf. Gn 35,26.

54 C'est encore Jacob, pourtant très âgé, qui commande sa propre maison et ordonne à ses fils, mariés et pères de famille, de partir en Égypte pour chercher du grain (Gn 42,1-4 ; cf. Gn 46,8-26). De même, Gédéon, père de famille (Jg 8,20), travaille sur la propriété de son père (cf. 6,11). On peut déduire aussi de l'histoire de David que ses frères aînés sont restés sous la dépendance de leur père âgé et ne l'ont quitté que pour partir à la guerre avec Saül (cf. 1 S 16,6-10 ; 17,12-15). Selon de Vaux, « le père a, sur ses enfants et même ses fils mariés s'ils vivent avec lui et sur leurs femmes, une autorité entière qui allait anciennement jusqu'au droit de vie ou de mort » (cf. Gn 38,24). DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 39.

55 Sur la « maison du père » (*bêt-'āb*) comme cellule de base de la société israélite, cf. WRIGHT, *God's People*, p. 53-55 qui résume la littérature récente sur ce sujet. Il est cependant difficile de comprendre Gn 31,14 et Jg 11,2, avec Wright, comme des lieux où *bêt-'āb* désigne non pas une famille mais une terre.

question en Ex 21,2 ne peut être qu'un homme vendu par décision judiciaire pour rembourser un vol (cf. Ex 22,2). Ex 21,3 signifie alors, selon Rachi, que le maître d'un esclave hébreu vendu pour cause de vol doit prendre aussi en charge sa famille (femme et enfants)[56]. Certes, l'esclavage par décision judiciaire peut très bien entrer, conjointement avec l'esclave des enfants pour raisons financières, dans le cas défini par Ex 21,2 : « quand tu achèteras un serviteur hébreu... » puisque rien n'est précisé des conditions de l'entrée en esclavage[57]. Un tel esclave vendu pour rembourser son vol peut être marié et père de famille. Limiter à l'esclavage pour vol le cas traité en Ex 21,2-6, comme le fait Rachi, serait cependant réducteur, d'autant plus qu'aucune indication n'est donnée quant à l'origine de l'esclave. Ex 21,2-6 est donc une loi générale sur l'esclave hébreu.

3.3 L'esclavage comme « placement social »

L'esclavage d'un hébreu tel qu'il est décrit sommairement en Ex 21,1-6 devait donc concerner majoritairement des enfants, ou du moins des adolescents encore sous la dépendance du chef de famille[58], le cas de l'esclavage pour vol étant probablement relativement peu courant.

Cet esclavage non seulement pouvait contribuer à éponger une dette par l'argent de la vente, mais il équivalait aussi à une sorte de placement qui soulageait un chef de famille ayant trop de bouches à nourrir par rapport à la surface de ses terres, comme cela apparaît clairement en Ne 5,1-5[59]. En cela, Ex 21,2-6 peut aussi être éclairé par les documents mésopotamiens évoqués plus haut à propos du placement de personnes comme esclaves en période de

---

56 Cf. RACHI, *L'Exode*, p. 111.

57 Cf. Moshe GREENBERG, « More Reflections », p. 5. Un cas qui a échappé à de Vaux, pour qui les difficultés financières sont la seule cause d'esclavage possible pour les Israélites (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 129). Cela expliquerait peut-être la différence dans l'exposé du cas aux v. 2 et 7 : « quand tu achèteras » (Ex 21,2) et « quand un homme vendra sa fille » (Ex 21,7). Sans doute les condamnations pour vol (notamment les vols d'animaux ; Ex 21,37) concernaient-elles d'abord les hommes, et la cause de l'esclavage des femmes ne pouvait être alors que la vente d'une fille par son père. Cf. RACHI, *Le Deutéronome*, p. 111.

58 Ceci a été également bien mis en lumière par Chirichigno. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 218-226, notamment p. 230-231. La critique de Van Seters, pour qui Chirichigno force le parallèle avec le Code de Hammurapi, est trop radicale. S'il est vrai que l'esclavage des enfants pour dettes ne peut être tenu pour l'unique situation envisagée ici par la loi (il reste le cas du voleur vendu pour dette), rien ne permet de dire, comme le fait Van Seters au vu du v. 2, que l'esclave acheté était déjà en état de servitude avant la vente. Cf. VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », p. 540. Voir la critique de ce point de vue dans OTTO, *Das Deuteronomium*, p. 305, n. 451 : « Wird gesagt, ein Präsident sei gewählt, so wird damit gerade nicht zum Ausdruck gebracht, daß er schon vor der Wahl Präsident gewesen ist ».

59 Milgrom ne voit pas comment les codes de lois bibliques peuvent envisager et approuver la vente d'enfants par un chef de famille, et ceci avant de vendre la terre. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2192. On comprend qu'un esprit moderne rechigne à admettre ce qui peut apparaître comme un ordre de valeurs inversé : la terre aurait plus de valeur que les enfants. La perspective des lois bibliques est sans doute plus pragmatique : outre la nécessité de placer les bouches à nourrir, il faut souligner que la terre, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, c'est la possibilité de nourrir les enfants qui restent, et éventuellement à nouveau l'enfant vendu au terme de son esclavage.

famine[60]. Cet aspect a été ignoré par Chirichigno qui, de ce fait, ne peut expliquer l'esclavage volontaire en Ex 21,5-6 que par l'amour du maître, réfutant l'explication par la situation précaire qu'aurait à affronter un esclave libéré[61]. L'amour d'un maître suffirait-il à le faire renoncer à sa liberté, si des perspectives d'avenir honorables étaient ouvertes à l'esclave affranchi ?
Il nous semble plutôt que l'amour du maître (ou du moins, l'acceptation du maître), évoqué en Ex 21,6 dans la formule d'entrée en esclavage définitif, ne joue que comme condition *sine qua non* du renoncement à la liberté, et non comme motif premier. C'est pour cette raison que l'esclavage n'est d'abord que temporaire. En cas d'abus de la part du maître, il est théoriquement possible de s'en libérer après six ans. L'épisode de l'affranchissement des esclaves en Jr 34 montre cependant que la pratique était loin de correspondre aux vœux du législateur[62]. Non seulement les esclaves étaient gardés après le délai normal mais ils étaient aussi exploités (Jr 34,16). Il y a d'ailleurs un lien entre les deux phénomènes : si la perspective de la liberté est offerte, un maître voulant garder son esclave ne pourra pas en faire ce qu'il veut.
Pour qu'une loi ait été ainsi outrepassée de façon si générale, il fallait qu'elle prête le flanc à des débordements. N'étaient-ils pas dus tout simplement au fait que la perspective naturelle de l'esclavage temporaire des personnes dépendant d'un chef de famille, notamment des mineurs, était de se prolonger en esclavage définitif, à l'image de ce qui se pratiquait dans la Mésopotamie ancienne[63] ?

3.4 Héritage et rapport à la terre

Un point reste dans l'ombre dans les discussions évoquées plus haut pour tenter de cerner la réalité sociale qui se cache derrière les dispositions de Ex 21,2-6 : le rapport à la terre comme premier moyen de subsistance. Ni les auteurs qui évoquent un esclavage volontaire pour raison économique, ni Chirichigno qui les critique[64] ne se posent la question de ce rapport à la terre à propos de l'esclave affranchi. Quel espoir celui-ci avait-il de trouver les moyens de s'établir ? De quelle terre pourrait-il disposer dans l'avenir ? Ce problème de la possession de la terre, fondamental, est lié à l'héritage et au

---

60 Cf. p. 270.

61 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 227-231. En revanche, Lipiński mentionne l'absence de moyens de subistance pour l'esclave affranchi à propos de Dt 15,16-17. Cf. LIPIŃSKI, « Traditions », p. 135.

62 Cf. Jr 34,14 qui évoque la libération de l'esclave après six ans de service et commente : « Mais vos pères ne m'ont pas écouté, ils n'ont pas tendu l'oreille ».

63 Voir les « ventes-adoptions » de Nuzi. Cf. MENDELSOHN, « Slavery in the Ancient Near East », p.76.

64 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 230-231.

droit d'aînesse. Dès lors la nécessité de placer les frères cadets peut éclairer les dispositions concernant le choix de l'esclavage perpétuel.

Entre les enfants d'un chef de famille, la situation de l'aîné par rapport à l'héritage était différente de celle des puînés puisqu'il devait recevoir une double part des biens de son père et être ainsi mieux établi[65]. Qu'en était-il de la terre ? Lui revenait-elle entièrement, restait-elle propriété indivise de tous les frères[66], ou était-elle répartie entre eux[67], l'aîné ayant une double part ? Blenkinsopp semble distinguer dans l'héritage d'une famille la propriété ancestrale, qui revient d'office à l'aîné, avec mission de la transmettre dans son intégrité à la génération suivante, et les autres terres qui s'y sont éventuellement ajoutées, susceptibles d'être partagées entre tous les fils[68]. Cependant, toutes les familles n'avaient sans doute pas un lot de terre supplémentaire ajouté au patrimoine ancestral. Dans le cas où les puînés n'auraient pas eu accès à la terre, le choix de l'esclavage volontaire (Ex 21,6) se comprendrait aisément dans la mesure où une liberté sans terre serait possible mais difficile à assumer (le salariat étant manifestement une condition précaire). Même dans le cas d'une propriété indivise, l'aîné restant chef de famille[69], la situation de ses frères n'était peut-être guère enviable.

D'après Chirichigno, la plupart des esclaves affranchis la septième année devaient retourner dans leur famille, où leur force de travail serait utile pour éviter une nouvelle chute[70]. Ce que Chirichigno dit du retour dans la famille après le temps de service s'applique bien au frère aîné, mais qu'en était-il des puînés ? Sur une terre de surface réduite, ceux-ci étaient peut-être vus plus comme des bouches à nourrir que comme une force de travail supplémentaire[71]. En revanche, chez un propriétaire à la tête d'une grande exploitation nécessitant beaucoup de main-d'œuvre, l'utilité de la force de travail supplémentaire compensait largement la dépense que représentait l'entretien des ouvriers.

La situation de l'esclave marié par son maître correspondrait bien à ces enfants dont la charge pesait trop lourdement sur un chef de famille incapable de les marier et de les établir par lui-même. Le mariage était alors

---

65 Cf. Dt 21,17. Le père partageait ses biens à la veille de mourir. Cf. Gn 25,5-6 ; 2 R 20,1 ; Si 33,24. Voir DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 89-91.

66 Cf. Dt 25,5. Deux possibilités avancées par de Vaux qui pense que seuls les biens mobiliers devaient être partagés. Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 89-90. Quant à Pedersen, il estime que le fils aîné est l'héritier au sens le plus strict du terme et qu'il lui revient de maintenir le nom du père sur la propriété foncière. Cf. PEDERSEN, *Israel*, T. I, p. 89.

67 Jg 11,2 irait plutôt dans ce sens. Voir à ce sujet WRIGHT, *God's People*, p. 54-55. Peut-être faudrait-il ajouter Nb 27,8-11, qui semble bien envisager un partage des terres.

68 Cf. BLENKINSOPP, « The Family », p. 72.

69 Cf. DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 72 ; BLENKINSOPP, « The Family », p. 55.

70 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 231.

71 Cf. Walter HOUSTON, « You Shall Open your Hand to your Needy Brother », *The Bible in Ethics. The second Sheffield Colloquium* (ed. J. W. RODGERSON *et al.*) (JSOTS 207 ; Sheffield 1995), p. 310.

vraisemblablement conclu dans la perspective d'un esclavage définitif, qui ferait entrer le jeune homme dans la maison de son maître de façon irrévocable[72].

On imagine mal, en effet, un esclave accepter un mariage en sachant qu'il devra abandonner sa femme et ses enfants au bout de quelques années et de même un propriétaire se donner la peine de donner une femme de sa maison à un homme susceptible de l'abandonner sous peu[73]. L'union n'a dû être acceptée, en toute connaissance de cause, qu'après quelques années d'esclavage qui ont permis au jeune homme d'apprécier les conditions de vie chez son maître, et peut-être aussi à son maître d'évaluer ses capacités. En revanche, un chef de famille propriétaire pouvait établir son fils aîné sur ses terres et donc le marier. Dès lors, en cas de difficulté grave, il pouvait le mettre momentanément en esclavage, bien que déjà marié, afin d'éteindre une dette. Cela restait cependant dans la perspective d'un retour dans la propriété familiale après le temps de service réglementaire, non dans celle d'un esclavage définitif.

La distinction entre l'aîné et les autres enfants permettrait ainsi de comprendre une énigme posée par les dispositions de Ex 21,2-6 : pourquoi l'esclavage définitif, avec son rituel, n'est-il apparemment envisagé que pour l'esclave marié par son maître et non pour l'esclave ayant déjà fondé un foyer avant d'entrer en esclavage, ni même pour l'esclave resté célibataire ? Le premier cas de figure correspondrait bien, comme nous l'avons remarqué, à la situation d'un frère cadet qui aurait accepté le principe de la servitude, après quelques années, en acceptant le mariage proposé par son maître ; le second se comprendrait dans la situation du fils aîné, marié par son père, mais momentanément vendu pour éponger une dette ou faire face à une crise grave ; le troisième cas de figure peut s'entendre soit de l'aîné non encore marié, soit d'un cadet refusant la servitude, et ayant de ce fait décliné l'offre de mariage de son maître pour pouvoir tirer parti de sa libération après les six années de service[74].

La législation du Code de l'Alliance serait donc une sorte de combinaison entre l'esclavage pour dettes limité à trois ans, tel qu'il nous est connu par les dispositions du Code de Hammurapi (§ 117) et les ventes-placements révélées par les documents mésopotamiens. Plus souple, ce système respectait mieux les droits de l'esclave qui pouvait toujours préférer la

---

72 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 228 ; CRÜSEMANN, *Torah*, p. 156. Crüsemann mentionne le problème de la dot et des moyens de subsistance pour un jeune ménage issu de famille pauvre, mais sans faire le lien avec la terre.

73 Sans parler de la dignité des personnes, dont on peut à la rigueur penser qu'elle ne soit pas la préoccupation première d'un maître pour ses esclaves (mais cf. Si 33,31), un nombre important de femmes sans mari risquerait de poser un problème social dans la maison de ce maître.

74 La situation de l'esclave affranchi dans ce dernier cas de figure est la plus précaire. Mais, compte tenu des deux autres possibilités, il n'est pas sûr que, dans le cas où la loi aurait été appliquée, cela ait créé un « prolétariat », comme l'affirme Lemche à propos de Dt 15,12-18. Cf. LEMCHE, « Manumission », p. 45.

liberté, même aventureuse, à la servitude si celle-ci lui paraissait trop dure. Détournée de ses objectifs initiaux, la loi fut sans doute utilisée afin d'exploiter des Israélites vendus en esclavage par leurs parents lorsqu'ils étaient en bas âge. C'est ce dont témoignent Jr 34 et Ne 5.

Un élément nouveau allait cependant intervenir qui devait modifier les conditions d'application de la loi de Ex 21,2-6 et inspirer les dispositions de Dt 15,12-18.

4 La perspective de Dt 15,12-18 : esclavage et *šemiṭṭâ*

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les détails d'une comparaison mot à mot entre Ex 21,2-6, Dt 15,12-18 et Lv 25,39-55 mais de situer chaque texte dans sa perspective propre. Notons cependant que les auteurs s'accordent en général pour faire dépendre Dt 15,12-18 de Ex 21,2-6[75]. Dt 15 ne fait qu'ajouter deux mesures : la première est la gratification offerte à l'esclave affranchi après son temps de service (v. 13-14) ; la seconde est l'extension à la femme esclave des mesures concernant aussi bien l'affranchissement après les six années de service que l'entrée en esclavage volontaire[76]. Comparé à Ex 21,2-6, Dt 15,12-18 apparaît comme un texte plus flou : il se désintéresse complètement du conjoint éventuel de l'esclave et de ses enfants, alors que le Code de l'Alliance traitait la question avec une grande précision. Cela n'intervient même pas à propos de l'esclavage définitif en Dt 15,16-17. De ce fait, il est difficile au premier abord de déterminer quelle est la population visée au v. 12. Qui est ce « frère » ? Il peut s'agir en fait d'un homme ou d'une femme « hébreu », mais quelle est sa situation sociale ?

Une première difficulté vient de l'usage de l'expression « ton frère » dans le Deutéronome. En Dt 15, comme dans l'ensemble du Code Deutéronomique, « ton frère » désigne, certes, un compatriote, mais aussi une personne indépendante qui se trouve sur le même plan que le chef de famille. En Dt 15,3.7.9.11 et 23,20-21, « ton frère » désigne une personne susceptible de recevoir un prêt ; en Dt 17,15, c'est parmi « l'un de tes frères » que doit être choisi le roi d'Israël ; en Dt 22,1-4, « ton frère » désigne le propriétaire d'un bien (bœuf, âne, ou tout autre bien) ; en Dt 25,3, il s'agit d'un homme capable d'aller en justice pour défendre un litige (cf. 25,2) ; en Dt 23,8, c'est l'Édomite qui est considéré comme « ton frère »; en Dt 24,14, « un de tes frères » désigne un salarié[77].

Par ailleurs, si l'esclavage dont il est question en Dt 15,12-18 est un esclavage pour dette, n'y aura-t-il pas contradiction dans la loi à quelques versets d'intervalle ? Si

---

75 Hormis les deux exceptions de Japhet et van Seters mentionnées plus haut à la n. 7, p. 303.

76 Ce sont ces deux nouveautés qui, selon Rachi, justifient cette « répétition » par rapport à Ex 21. Cf. RACHI, *Le Deutéronome*, p. 111.

77 « Ton frère » est la plupart du temps employé en opposition avec l'étranger, celui qui n'est pas un compatriote mais cela n'est pas toujours le cas, comme en Dt 22,1-4 ou Dt 25,3.

l'on considère, en effet, l'ensemble Dt 15,1-18, où il est question du pauvre, la question du lien entre la *š*^{e}*miṭṭâ* (v. 1-11) et l'affranchissement de l'esclave (12-18) se pose immédiatement. La première, qui annule vraisemblablement les dettes[78], apparaît clairement dans le v. 9 comme une mesure universelle intervenant à date fixe, alors que le second, d'après la formulation du v. 12, n'intervient qu'au bout de six années de travail effectif, ce qui suppose un comput individualisé d'après la date de l'entrée en esclavage. Un hébreu entré en esclavage pour éteindre une dette pourrait donc rester en servitude alors même que la dette aurait été annulée, pour peu qu'il ait été vendu moins de six années avant la *š*^{e}*miṭṭâ* (ce qui est le plus probable)[79]. Lorsque celle-ci interviendrait, en effet, il lui resterait encore un certain temps de service à accomplir.

Tout indique, en fait, que l'endettement est bien ici la cause de l'esclavage. Nous avons vu que le nifal de מכר était à traduire par un passif[80]. Il s'agit donc d'une vente forcée, et non volontaire. Par ailleurs, le fait même que Dt 15,1-11 ait trait à l'endettement, notamment l'endettement du pauvre

---

78 En raison de l'expression hébraïque, aujourd'hui difficile à comprendre, utilisée en Dt 15,2 (הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל־בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ), le fait de savoir si la *š*^{e}*miṭṭâ* annule les dettes ou simplement suspend le remboursement pendant l'année de repos de la terre (cf. Ex 23,10-11) est encore disputé. La majorité des commentateurs récents opte cependant pour la première solution, la plus anciennement attestée dans la tradition juive. Cf. HOUSTON, « You shall open your hand », p. 302-304, et n. 4, p. 303. Houston lui-même, bien qu'il considère une annulation pure et simple de dettes comme irréaliste, penche également pour la première solution, en raison de cette attestation dans la tradition juive aux alentours de notre ère. Il faut noter, à ce propos, qu'avant même Philon (cité par Houston), la LXX (ἀφήσεις πᾶν χρέος ἴδιον) va dans ce sens. Parmi les auteurs récents, Wright défend la thèse selon laquelle la *š*^{e}*miṭṭâ* de Dt 15 est simplement la « libération », pendant un an, de la terre donnée en gage comme antichrèse, ce qui équivaut à une suspension temporaire des intérêts. Cependant, comme le remarque à juste titre Chirichigno, l'expression du v. 3 : וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת־אָחִיךָ (littéralement : « tout ce qui est à toi avec ton frère ») peut difficilement s'entendre d'un gage donné au créancier, et désigne manifestement la somme prêtée à l'emprunteur. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 271 ; WRIGHT, « What happened », p. 137 (Wright reconnaît d'ailleurs : « We cannot finally be dogmatic on this question », ibid.).

79 Curieusement, ce problème passe souvent inaperçu. Exemple : Chirichigno, dans sa discussion sur le lien entre Dt 15,1-3 et Dt 15,12, ne le relève pas. Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 282-286. De même, HOUSTON, « You shall open your hand », p. 310-311. Braulik, en revanche, voit bien le lien entre la *š*^{e}*miṭṭâ* et l'esclavage. Il affirme que la *š*^{e}*miṭṭâ* évite justement à un débiteur insolvable de tomber en servitude, mais il n'en tire aucune conséquence pour l'interprétation de Dt 15,12. Cf. Georg BRAULIK, *Deuteronomium* 1-16,17 (Neue Echter Bibel 15/1 ; Würzburg 1986), p. 111-114. Mayes tire de ce lien entre endettement et servitude la conclusion que la libération en Dt 15,12 est universelle, alors que la formulation du verset ne laisse aucun doute sur son caractère individuel, qui exige un service effectif de six ans. Cf. Andrew D. H. MAYES, *Deuteronomy* (NCBC 5 ; Grand Rapids 1981², 1ère éd. 1979), p. 250. De même KAUFMAN, « Social Welfare Systems », p. 282. Philipps admet que Dt 15,12-18 prévoit originellement un affranchissement après six ans de service effectif, mais les éditeurs deutéronomistes ont, selon lui, interprété cette libération à la lumière de Dt 15,1-11 comme une libération universelle la septième année (celle mentionnée en Dt 31,10), comme en témoigne, Jr 34,14. Cf. PHILLIPS, « The Law of Slavery », p. 58. Même observation chez Cholewiński. Cf. CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 233-234. Il faut cependant faire la différence entre l'interprétation de Dt 15,12-18 suggérée par Jr 34,14 et l'interprétation du texte tel qu'il nous est parvenu.

80 Voir plus haut, p. 270.

(v. 7-10) plaide en faveur d'un lien entre l'esclavage et l'endettement[81]. Comment comprendre, dès lors, cette apparente contradiction avec la *šemiṭṭâ* ? Sans doute le législateur lui-même a-t-il perçu ici la difficulté.
L'application simultanée de la nouvelle loi qui institue une remise des dettes et de l'ancienne loi sur l'affranchissement des esclaves (celle du Code de l'Alliance) conduit certes à une incohérence, dans la mesure où la raison même de la mise en esclavage, la dette, peut disparaître bien avant le terme légal auquel intervient la libération. Il serait pourtant logique que la remise des dettes coïncide avec l'affranchissement, comme cela ressort du discours de Néhémie en Ne 5,8-11. Le scandale évoqué par le gouverneur, en Ne 5,8, est la mise en esclavage de juifs par leurs « frères ». Or, comment Néhémie escompte-t-il résoudre ce problème ? De façon étonnante, il proclame non pas un affranchissement général, comme le roi Sédécias en Jr 34,8-9, mais une remise de dette (Ne 5,10-11). Cela montre de façon suffisamment claire que le problème est bien un problème financier à sa source, et que la question de l'esclavage des Israélites se règle d'abord par des mesures dans le domaine de l'endettement[82].
De telles mesures sont prévues, précisément, par la loi de la *šemiṭṭâ*[83]. Mais l'affranchissement des esclaves pour cause de dettes est retardé à cause de la durée légale de la servitude telle qu'elle est définie par Ex 21,2-6. Sans doute était-il difficile de remettre en cause une disposition du Code de l'Alliance qui avait déjà une certaine autorité en Israël, même si l'épisode de Jr 34 montre que la loi était contournée. Peut-être le temps de service de six ans était-il aussi perçu comme nécessaire à l'employeur pour la stabilité de sa force de travail.
L'innovation que constituait l'institution de la *šemiṭṭâ* dans le Code Deutéronomique a donc conduit à une autre innovation pour éviter de se trouver en décalage par rapport au Code de l'Alliance : l'obligation de donner une gratification généreuse à l'esclave affranchi.[84]. On peut ainsi

[81] Tsevat va jusqu'à affirmer qu'il y a un certain lien logique entre les cinq lois de Dt 14,22-15,18 qui toutes mentionnent le pauvre : celui d'une pauvreté grandissante jusqu'au dernier degré de la misère, à savoir l'esclavage. Cf. TSEVAT, « The Hebrew Slave », p. 594. Ce n'est pas impossible, même si la dîme est d'abord une offrande au Seigneur.

[82] Il est donc normal, contrairement à ce qu'affirme Wright, que l'on établisse un lien entre la *šemiṭṭâ* et la libération des esclaves, même si Dt 15,1-3 ne mentionne pas explicitement cette libération. Cf. WRIGHT, « What happened », p. 133.

[83] Même si son objectif premier n'est pas directement l'affranchissement des esclaves.

[84] Le v. 18 reconnaît d'ailleurs explicitement que le maître est « gagnant » au terme du service de l'esclave, ce qui justifie qu'il compense par un don en nature ce que l'esclave a remboursé en trop par son travail. Tsevat affirme que l'esclave qui travaille six années a de fortes chances de trop dédommager (*overcompensate*) son créancier, mais il n'apporte pas d'argument à l'appui. Cf. TSEVAT, « The Hebrew Slave », p. 593-594. La mise en oeuvre simultanée de la *šemiṭṭâ* et de la loi sur l'affranchissement des esclaves suffit pourtant à expliquer ce décalage. – Quant à l'explication de Chirichigno selon laquelle l'innovation de Dt 15,13-14 provient du souvenir de la rétribution de

considérer qu'au moment de la remise de dette générale qu'est la *šemiṭṭâ*, l'esclave reste juridiquement dans l'état de servitude mais devient, sur le plan économique, un salarié dont la rémunération ne sera versée qu'à la fin de son service, comme ce fut le cas pour Jacob au terme de son service chez Laban (cf. Gn 30,25-42)[85].

Cet esclavage pour raisons économiques concerne-t-il des personnes dépendant d'un chef de famille ou peut-il viser aussi des propriétaires déchus ? L'usage de « ton frère », que nous avons évoqué plus haut, pourrait laisser ouverte la deuxième option. Il convient cependant de remarquer que Ne 5,8, emploie le terme « frères » à propos d'esclaves qui sont manifestement, d'après Ne 5,5, des enfants encore dépendants du chef de famille. Tout porte à croire, par ailleurs, que le rédacteur de Dt 15 connaissait déjà Ex 21, ou du moins une source commune aux deux textes[86]. Il se situait donc vraisemblablement dans la même perspective que le Code de l'Alliance, celle d'un esclavage de personnes dépendant d'un chef de famille ; dans le cas contraire, il se devait de donner des indices montrant que ces dispositions s'appliquaient à des cas de figure différents.

Par ailleurs, l'argument de Driver[87], qui s'appuie sur la précision avec laquelle sont énoncées les lois, porte toujours. Il s'applique aussi aux rapports entre Dt 15,12-18 et Lv 25,39-55 : au cas où un litige aurait été perçu entre les deux lois, ce qui ne pouvait manquer de survenir si elles visaient les mêmes personnes, il convenait pour le rédacteur le plus tardif de préciser l'articulation entre le temps de service fixe (six ans) prévu dans le Code Deutéronomique et le temps de service mentionné en Lv 25, variable en fonction du jubilé. Enfin, il n'y a nulle trace ici, comme en Lv 25, d'un processus progressif amenant à l'esclavage après dépossession de la terre, ni d'un retour sur une terre.

5 Libération de la terre et libération des hommes : Lv 25,39-54

Les différences entre les stipulations de Lv 25 et la loi de libération des esclaves hébreux dans le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique apparaissent maintenant assez nettement[88]. La loi du jubilé innove et cela pose quelques problèmes de vocabulaire. Si les lois de Ex 21 et Dt 15 d'une

---

Jacob par Laban (cf. Gn 30,25-42) et de la nécessité de ne pas se présenter devant Dieu « les mains vides » (רֵיקָם ; Dt 16,16), elle nous paraît peu probante dans la mesure où elle fait intervenir des éléments extérieurs à la logique interne de Dt 15. On pourrait tout aussi bien dire, d'ailleurs, que le salaire de Jacob est le reflet d'une pratique codifiée en Dt 15,13-14, et non pas que Dt 15,13-14 a été écrit sous l'influence du souvenir de l'épisode rapporté en Gn.

85 Pour Cardellini, les dispositions des v. 13-14 devraient détourner tout esclave temporaire de l'entrée volontaire en esclavage définitif. Il y voit le signe d'un ajout rédactionnel. Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 274-275. Il n'est pas sûr, cependant, que le pécule, si alléchant soit-il, ait été plus attirant que la perspective de la sécurité pour des cadets sans terre issus de familles pauvres. Voir notre discussion précédente à propos de Ex 21, dans le point 3.4, p. 314.

86 Cf. la synopse des deux textes dans OTTO, *Das Deuteronomium*, p. 304-305.

87 Cf. plus haut, n. 16, p. 305.

88 Contrairement à LIPIŃSKI, « Traditions », p. 134-135, qui ne distingue pas les situations entre Dt 15 et Lv 25.

part, et Lv 25 d'autre part, ne traitent pas des mêmes cas de figure, alors la différence qui porte sur la durée du service à effectuer (six ans maximum dans un cas, le plus souvent davantage dans l'autre) ne fait plus de difficulté. Les différentes dispositions de ces lois ne se contredisent pas fondamentalement[89]. C'est ce que nous allons maintenant montrer.

5.1 Le rejet révélateur du mot « esclave » en Lv 25

Alors que, en Ex 21,2,6 et Dt 15,12-18, le temps de service qui sert à compenser la dette est nettement défini comme une servitude (le mot « *'ebed* » apparaît aussi bien en Ex 21,2 qu'en Dt15,12 pour désigner la personne vendue), l'auteur de Lv 25 tâtonne pour définir la situation nouvelle du propriétaire déchu, parce qu'il ne dispose pas du vocabulaire nécessaire pour énoncer la loi en termes précis[90]. Il utilise le verbe מכר qui évoque une vente réelle, au v. 39, mais c'est pour préciser au v. 42 qu'il ne s'agit pas d'une vente d'esclave au sens où on l'entend habituellement ; de même, il n'utilise le verbe עבד au v. 40 qu'après avoir souligné fortement au v. 39 qu'il ne s'agissait pas d'imposer au propriétaire déchu un travail d'esclave (*'ebed*). Il y a bien un lien de dépendance, mais pas comme celui d'un esclave à son maître : il ne fait pas les travaux humiliants, il n'est pas « possédé »par le maître. Il ne vend que sa force de travail, mais pas sa personne[91], de même qu'on ne vend que l'usufruit de la terre, et non le fonds. Il y a pourtant bien une contrainte et une privation de liberté puisqu'il « sort » lors du jubilé[92], mais il n'y a pas de *gō'ēl*. Cela indique qu'il n'y a pas d'urgence à le libérer, comme dans le cas suivant où la vente est conclue avec un non israélite.

Comme le remarque Joosten, en Dt 15,12-18 (comme en Ex 21,2-6), l'esclave est vu uniquement sous l'aspect de la servitude et de la liberté ; en Lv 25, en revanche, le frère appauvri est perçu comme un propriétaire qui, même s'il a perdu momentanément sa terre, reste toujours un propriétaire en puissance[93]. C'est la raison pour laquelle, selon nous, il ne devient pas un *'ebed* à proprement parler[94]. Il ne se gouverne pas comme un esclave, de

89 Il n'est plus nécessaire, par exemple, d'invoquer un argument de critique littéraire pour expliquer la contradiction. Cf. KILIAN, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung*, p. 129 et 144, suivi par VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », p. 537, n. 14.

90 Voir plus haut, n. 7, p. 268.

91 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 353.

92 « Sortir » veut dire ici « être libéré », comme en témoignent les v. 39 et 42.

93 Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 159 : « The purpose of the entire section on the Jubilee is that even if he has become enslaved, he will eventually go free and recover his property ».

94 Pour de Vaux, le fait d'être vendu suffit à définir un esclave, même si cet esclavage est temporaire et mitigé (DE VAUX, *Institutions*, T. I, p.128). Lv 25,42 est cependant formel : il ne peut s'agir, entre frères israélites, d'une « vente d'esclave ».

façon arbitraire, mais comme un *śākîr* ou un *tôšāb*. Comme chef de famille propriétaire, en effet, il n'a pas le même statut qu'un adolescent ou un jeune marié, dont la situation est celle d'une personne dépendante. Sous un certain rapport, un adolescent vendu comme esclave ne fait que changer de maître (même s'il existe une différence entre le père de famille vis-à-vis de ses enfants et le maître vis-à-vis de ses esclaves).

L'esclave fait partie de la maison de son maître, même pour un temps déterminé. Cela autorise son maître, notamment, à user de sa prérogative de chef de famille en lui proposant lui-même une épouse, pendant le temps où il n'est encore qu'esclave temporaire. En revanche, le propriétaire déchu, même s'il a perdu toute indépendance économique, garde une certaine indépendance sur le plan social. S'il n'était pas marié (ce qui serait exceptionnel étant donné qu'il est propriétaire), son maître ne serait pas fondé à lui chercher lui-même une femme puisqu'il n'est pas son esclave. Dans le cas de l'ancien propriétaire, la loi de Lv 25 prend garde, justement, de ne pas ajouter une humiliation sociale à l'humiliation provenant de la déchéance économique[95].

5.2 Libérer la terre en même temps que les hommes

Comment expliquer, cependant, la durée apparemment exceptionnellement longue de la mise sous tutelle forcée de l'ancien propriétaire par rapport au service des esclaves pour dettes ? La thèse souvent défendue, nous l'avons vu[96], est que Lv 25 corrige les lois sur l'esclave en Ex 21 et Dt 15 : la faillite de ces lois, illustrée par Jr 34, aurait donné lieu à un aménagement dans le sens d'un allongement de la durée du service, afin de satisfaire les maîtres-employeurs. Si les publics visés sont différents, cette thèse n'est désormais plus tenable.

Schenker, pour sa part, explore une autre ligne de recherche. Assumant les conclusions de Chirichigno selon lesquelles l'esclavage dont il est question en Lv 25 est différent de celui de Ex 21 et de Dt 15, il affirme que l'investissement réalisé par le maître pour accueillir une famille nouvelle dans sa maison justifie à lui seul une durée de service allongée[97].

Nous avons montré plus haut[98] qu'il est difficile d'admettre, au seul vu de Ex 21,3, que Ex 21,2 n'envisage pas la vente d'un père de famille avec sa femme et ses enfants. En fait, la différence avec Lv 25 ne réside pas dans le fait, pour l'esclave, d'être ou non *père* de famille mais dans le fait d'être ou

---

95 Voir plus haut n. 52, p. 277, le commentaire de Rachi à propos de l'expression בְּפָרֶךְ, au v. 43.

96 Cf. n. 7, p. 303.

97 SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 33.

98 Cf. notre point 3.2, p. 311.

non *chef* de famille, c'est-à-dire un propriétaire à la tête de sa « maison ». Cependant, la remarque de Schenker quant à l'investissement à réaliser par le maître reste vraie, dans la mesure où un chef de famille peut être à la tête d'une maison comportant des foyers ayant déjà des enfants. Cela représente effectivement une charge importante pour le maître, charge néanmoins compensée au fil du temps par la force de travail des plus jeunes au fur et à mesure qu'ils grandissent[99].

Pourquoi, alors, un temps de service variable jusqu'au jubilé, à la différence de la période fixe prévue en Ex 21 et Dt 15 ? Il nous semble, que le point le plus décisif pour expliquer la durée du temps de service telle qu'elle apparaît en Lv 25 est en fait, là encore, le rapport à la terre[100]. L'explication de Schenker ne rend pas assez compte de la cohérence de l'ensemble des dispositions liées au jubilé. Or cette cohérence, selon nous, donne la clé de compréhension de Lv 25. L'histoire de la famille en difficulté, commencée en Lv 25,25 par la vente d'une partie de sa propriété, poursuivie par un moratoire sur les intérêts en Lv 25,36-37 et par la vente des personnes en Lv 25,39, ne se termine qu'avec le retour à la situation initiale en Lv 25,41, un verset sur lequel nous reviendrons en conclusion. La prise en considération du problème de la terre fait justement l'originalité de Lv 25 par rapport aux lois de Ex 21 et Dt 15.

C'est d'un chef de famille propriétaire qu'il s'agit[101]. Tant que la terre n'est pas vendue, tous les espoirs de rétablissement sont permis pour la famille touchée par les difficultés financières. Une personne dépendant du chef de famille, surtout s'il s'agit du fils aîné, garde des perspectives d'avenir même si elle est vendue pour un esclavage temporaire. Au contraire, au terme d'un processus qui a commencé par une vente de terrain, la vente forcée du chef de famille montre que la propriété ancestrale a maintenant été perdue. Une

---

99 Cette force de travail, un gros propriétaire peut l'utiliser sur ses terres, mais elle serait inutilisée dans une petite exploitation familiale si elle était trop importante. Voir nos remarques précédentes, p. 315.

100 Ce qui a été bien perçu par Ellison (cf. ELLISON, « The Hebrew Slave »), même si son interprétation de « hébreu » comme désignant une classe d' Israélites non propriétaires est difficile à justifier. Il n'en reste pas moins vrai que l'« esclave hébreu » du Code de l'Alliance et du Code Deutéronomique n'est pas propriétaire, non pas du fait de son appartenance à une classe sociale défavorisée, mais du fait qu'il est encore sous la dépendance d'un chef de famille.

101 Cf. BLENKINSOPP, « The Family », p. 55 : « It seems that the head of family held title to the patrimony plot in the name of the entire kinship group and was responsible for passing it on intact to the next generation. ». – Milgrom souligne lui aussi l'importance du retour sur la terre au jubilé, qui est selon lui un progrès par rapport à la libération pure et simple de l'esclave en Ex 21 et Dt 15. Pour lui cependant, Lv 25 abolit en réalité l'esclavage (cf. Lv 25,39-40) et rend par le fait même inutile tout affranchissement lors de la septième année. Devenu salarié de son créancier, le débiteur finit par payer sa dette et devient libre. MILGROM, *Leviticus*, p. 2253. En comparant Ex 21, Dt 15 et Lv 25, il remarque bien que les deux premières lois, à la différence de la troisième, ne prennent pas en considération le problème de la terre, mais il ne prend pas en considération le fait qu'en Ex et Dt, il ne s'agit pas de propriétaires, comme nous venons de le voir. Ibid., p. 2174. De ce fait, une possibilité de retour sur la terre du chef de famille reste ouverte lors de l'affranchissement.

libération qui anticiperait le jubilé risquerait fort de jeter la famille dans la misère faute de moyens de subsistance. Si cette libération n'a lieu qu'au moment du jubilé, c'est que la terre n'est « libérée », elle aussi, qu'au début de la « cinquantième année », soit la septième année sabbatique. Or l'année sabbatique est le moment idéal pour une redistribution des terres, puisque les champs ne sont pas mis en culture et que leur produit naturel est à la disposition de tous.

5.3 Durée de l'esclavage et montant de la dette

Une fois admis que la libération du chef de famille ne peut avoir lieu que lors du jubilé, une question demeure : n'y a-t-il pas une injustice à prévoir un temps de service fixé indépendamment du problème que l'on cherche à résoudre, à savoir le paiement de la dette ? Une famille ne risque-t-elle pas de payer davantage qu'elle ne devrait en demeurant dans l'esclavage alors que son travail a déjà remboursé le montant exigé ? Ne serait-il pas plus juste de prévoir un temps de service proportionné à la dette à rembourser[102] ? Ou au contraire, le créancier ne risque-t-il pas d'être lésé par une libération qui interviendra automatiquement, même si la créance n'a pas été recouvrée dans sa totalité ? Il semble que ce soit la quadrature du cercle : d'une part le réalisme exige que la libération de la famille en difficulté soit liée à son retour sur la terre, et que les deux événements soient synchronisés ; d'autre part la justice exige que le temps de servitude soit proportionnel au montant de la dette à solder. La régularité du jubilé fait droit à la première exigence.

Le jubilé a une dimension religieuse, liturgique même, du fait de son lien avec l'année sabbatique. Il se célèbre de façon communautaire, à un moment précis du temps, comme mémorial de la libération et du don du pays[103]. D'où son caractère universel, à la différence des lois de libération d'esclave dans le Code de l'Alliance et le Code Deutéronomique. Ce caractère universel fait droit à la première exigence : à date fixe, libération et retour dans la propriété ancestrale sont réalisées dans tout le pays. Est-ce au prix d'injustices qui pourraient être flagrantes ?

Nous suggérons ici une hypothèse : si le terme de la servitude est fixé par une mesure universelle sur lequel personne n'a de prise, il n'en va pas de même de l'entrée dans la servitude. Nous l'avons déjà signalé, Lv 25 ne dit rien du moment de cette entrée[104]. Un critère objectif serait de mesurer la capacité de la famille à rembourser par ses années de travail la dette contractée. Le seuil qui autoriserait la saisie du chef de famille et de sa

---

102 C'est semble-t-il l'interprétation de MILGROM, *Leviticus*, p. 2216.2253.

103 Voir plus haut, notre point 2, p. 170.

104 Voir plus haut, p. 266.

maison serait le moment où l'équivalent financier des années de travail encore possibles jusqu'au jubilé suivant permet le recouvrement de la créance. En deça, la famille est lésée, car elle travaillera plus que ce qu'exige le remboursement. Au-delà, c'est le créancier qui est lésé, car le travail fourni ne le dédommagera pas entièrement du montant de sa créance. Cela signifie-t-il que le créancier pouvait voir son argent immobilisé pendant pendant très longtemps avant d'arriver à ce seuil fatidique ? Un prêt fait peu après le jubilé pourrait n'être remboursé que plusieurs dizaines d'années après.

Certes, la loi sollicite clairement la bienveillance du créancier et l'invite à la patience (Lv 25,35-38). Mais ne risque-t-elle pas de le décourager et de tarir toute source de crédit, rendant plus délicate encore la situation de ceux auxquels elle prétend venir en aide ? Si l'on suit jusqu'au bout la logique de Lv 25 cependant, chaque famille prend un nouveau départ tous les 50 ans. On peut espérer qu'un certain laps de temps s'écoule avant que la situation ne se dégrade à nouveau. Avant que tous les moyens ne soient épuisés pour tenter de redresser la situation (vente des enfants, puis de la terre, puis moratoire sur les intérêts), il faut encore un certain délai. C'est donc surtout vers la fin de la période inter-jubilaire, du moins dans la deuxième moitié, que les problèmes les plus graves sont à prévoir. Or à mesure que l'on s'approche du jubilé suivant, le seuil de mise en esclavage se fait lui aussi plus proche, ce qui peut rassurer les prêteurs potentiels[105].

« Sur le papier » donc, l'injustice ne serait pas nécessairement engendrée par les dispositions du jubilé. Reste à savoir comment les rapports de force peuvent s'établir dans la réalité et fausser la détermination de ce point d'équilibre.

6 Conclusion : le lien entre une famille et sa terre mis en relief par Lv 25

La comparaison a fait ressortir nettement que ce qui différencie, en définitive, Lv 25 par rapport à Dt 15 et même à Ex 21, c'est le lien entre une famille et sa terre. En ce sens, la perspective de Lv 25 est vraiment originale par rapport aux lois du Code de l'Alliance et du Code Deutéronomique.

Il faut attendre que le retour dans la propriété ancestrale soit possible pour pouvoir libérer la famille entière, avec les différentes générations qui la

[105] Le problème risque néanmoins de se poser dans les quelques années qui précèdent immédiatement le jubilé, si un emprunteur demande un montant supérieur à ce qu'il pourrait rembourser par un temps de servitude limité. Il faut dans ce cas que le créancier lui accorde ce prêt sans qu'il ait de garantie d'être remboursé en totalité. La loi est ici en faveur du débiteur, mais avec le risque de l'« effet pervers » mentionné : le tarissement des sources de prêt dans de telles conditions.

composent[106]. C'est ce qui ressort de Lv 25,41, un verset qui ne se contente pas d'annoncer la libération au moment du jubilé mais qui évoque aussitôt le second aspect inséparable de cette institution : le retour dans la propriété familiale. Tant que ce retour n'est pas possible, la dimension sociale de la mise sous tutelle (assurer à une famille sa subsistance) prend le relais de sa dimension économique (rembourser la dette)[107], en attendant que la terre soit, elle aussi, « libérée ».

La terre n'est libérée qu'à l'occasion d'une grande liturgie liée au sabbat. Il est essentiel à la signification profonde du jubilé que « tous les habitants du pays » se retrouvent ensemble libres et propriétaires (v. 10)[108]. La rationalité qui guide ici le législateur n'est pas seulement économique, puisque d'autres facteurs interviennent : la célébration du don du pays et, à cette occasion, le rétablissement du lien avec les générations passées. Malheureusement, cet aspect échappe à nombre de commentateurs dans leur souci de comparer Ex 21,2-6, Dt 15,12-18 et Lv 25,39-55 en se limitant aux seules dispositions sur l'esclave. C'est dans l'ensemble de Lv 25 qu'il faut interpréter les v. 39-55, faute de quoi l'on risque de passer à côté de la pointe de la loi.

La réunion de toutes les générations sur la terre donnée aux ancêtres n'a pas seulement la valeur économique et sociale d'une réforme agraire. Elle reconstruit un tissu de relations qui avait été rompu par le départ de la propriété familiale : les relations avec les ancêtres[109]. En retrouvant sa terre, la famille retrouve son histoire et son identité. Le lien vivant qui la rattache aux générations précédentes la rattache, en définitive, à la génération de ceux qui reçurent le pays et se le répartirent[110].

Il nous faut maintenant essayer d'éclairer le rapport chronologique entre Ex 21,2-6, Dt 15,12-18 et Lv 25,39-55, une question très controversée. Bien que cela ne soit pas déterminant, à notre avis, pour la compréhension de Lv 25, ce point a une telle importance dans l'histoire de la recherche qu'il

---

[106] Voir la mention des enfants au v. 41. Nombreux sont les auteurs qui soulignent ce problème des moyens de subsistance pour une famille livrée à elle-même hors de sa terre, et le lien établi par Lv 25 entre la libération et le retour dans la propriété familiale. Cf., par exemple, KNOBEL-DILLMANN, *Leviticus*, p. 616 ; Ingrid RIESENER, *Der Stamm* עבד *im Alten Testament*. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden (BZAW 149 ; Berlin — New York 1979), p. 124 ; WRIGHT, « What happened », point iv, p. 197-198 ; GNUSE, « Jubilee Legislation », p. 44.

[107] Albertz souligne cet aspect de la mise sous tutelle comme garantie d'un revenu jusqu'à ce que le propriétaire retrouve sa terre. Cf. Rainer ALBERTZ, « Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge — die Sabbat- und Jobeljahrgesetzgebung Lev 25 in ihrer Geschichte », *ÖkRu* 44 (1995), p. 304.

[108] Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 432-433

[109] Voir plus haut, l'*excursus*, p. 104.

[110] Cf. Dt 19,14 : « Tu ne déplaceras pas les limites du terrain de ton voisin tel que les premiers arrivés l'auront délimité dans le patrimoine que tu auras reçu au pays que le Seigneur ton Dieu te donne en possession. »

nous faut tenter de voir en quoi notre étude a pu l'éclairer tant soit peu. Ce sera l'objet de l'*excursus* suivant.

Excursus : antériorité respective de Ex 21, Dt 15 et Lv 25

Beaucoup s'emploient aujourd'hui à éclairer le développement du droit israélite en comparant entre eux les différents ensembles[111]. La position de Kaufmann affirmant l'autonomie et le développement indépendant l'un par rapport à l'autre de chaque *corpus* légal en Israël, si elle séduit Luciani parmi les auteurs récents[112], n'en reste pas moins isolée dans la littérature exégétique. Dans leur très grande majorité, les commentateurs considèrent que le texte le plus ancien des trois lois sur l'esclave hébreu est celui du Code de l'Alliance[113]. En ce qui concerne Dt 15,12-18, en revanche, les avis sont partagés.
La position classique était, jusque dans les années soixante-dix, de situer Lv 25 comme la loi la plus récente, selon la théorie de Wellhausen pour qui le Code de l'Alliance précède le Code Deutéronomique, qui lui-même précède le Code de Sainteté[114]. Cette position est encore défendue par Cholewiński dans sa thèse très fouillée sur les rapports entre le Code de Sainteté et le Deutéronome[115]. Pour lui, Lv 25 provient d'un mouvement né en Israël en réaction à la réforme de Josias, jugée trop révolutionnaire. Ce mouvement prône un retour au vieux patrimoine religieux d'Israël. Il assume les idées fondamentales de Dt 15 mais cherche à les rendre réalisables. D'où, par exemple, l'allongement du temps de service de sept à un maximum de cinquante ans[116].
La thèse défendue par Cholewiński ne fait plus l'unanimité aujourd'hui. Si la dépendance de Dt 15,12-18 et de Lv 25,39-55 vis-à-vis de Ex 21,2-6 ne fait en général pas de difficulté[117], l'antériorité respective de Dt 15,12-18 et de Lv 25,39-55 est, en revanche, plus difficile à établir. La position classique garde nombre d'adeptes[118] mais elle a été contestée par Japhet, pour qui Dt 15,12-18 est postérieur à Lv 25,39-55. C'est l'expression « ton frère » ainsi que l'utilisation de מכר au lieu de קנה qui amènent Japhet, au terme d'une longue démonstration, à faire dépendre Dt 15 de Lv 25 et non de Ex 21[119]. La démonstration de Japhet est contestée par Kaufman et

---

111 Comme le note Luciani, si l'on considère quatre ensembles homogènes (Code de l'Alliance, Code deutéronomique, Code de Sainteté et autres écrits législatifs d'origine sacerdotale), cela fait mathématiquement 24 possibilités différentes d'envisager leurs relations mutuelles. Cela donne une idée de la complexité du problème. Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 11, p. 461.

112 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », n. 11, p. 461.

113 Seul van Seters, nous l'avons vu, estime que le Code de l'Alliance est le plus récent. Cf. VAN SETERS, « The Law of the Hebrew Slave », p. 544.

114 Voir, par exemple, NORTH, *Sociology*, p. 206.

115 CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 217-251. Voir en particulier p. 246-251.

116 CHOLEWIŃSKI, *Heiligkeitsgesetz*, p. 246-247.

117 Cf. MATTHEWS, « The Anthropology of Slavery », p. 127.

118 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 357-376, notamment le graphique synthétique très élaboré de la p. 376 ; GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 324.330; KAUFMAN, « Deuteronomy 15 », p. 275-276 ; LEMCHE, « Manumission », p. 55-57 ; OTTO, « Innerbiblische Exegese », p. 168; RIESENER, *Der Stamm* עבד, p. 128 ; . WESTBROOK, « Jubilee Laws », p. 226.

119 Cf. JAPHET, « The Relationship », notamment p. 70-74.

Hamilton[120] mais son point de vue est partagé par Chirichigno, sans qu'il pousse très loin l'analyse[121]. Quant à la théorie de Van Seters, selon laquelle le Code de l'Alliance est le plus récent, elle a été nettement réfutée par Otto[122].
Devant ces incertitudes, nous nous contenterons de quelques remarques, afin d'apporter notre contribution au débat. Nous avons vu plus haut, que Ex 21,2-6 et Dt 15,12-18 ignorent manifestement le jubilé : dans le cas contraire, ils auraient dû le mentionner en évoquant l'esclavage volontaire choisi après les six ans de service[123]. Or ils ne le font pas. Ce silence incite à penser que les auteurs de Ex 21 et de Dt 15 ne connaissaient pas l'institution exposée en Lv 25. Si la loi du jubilé avait été connue (et reconnue comme canonique) au moment de la rédaction de Ex 21 et Dt 15, la précision du langage juridique aurait exigé la formule עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל à la place de la formule לְעֹלָם en Ex 21,6 (cf. עֶבֶד עוֹלָם en Dt 15,17)[124]. Dans le cas où l'esclavage volontaire aurait été perçu comme un esclavage définitif en dépit du jubilé, il aurait fallu ajouter, comme en Lv 25,30 : לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל.
C'est précisément la nouveauté introduite par l'institution du jubilé en Lv 25,8-12 qui est traduite dans le droit en Lv 25,14-16 et 23-55[125]. La formule לְעֹלָם ne peut plus être utilisée à propos d'une transaction, que ce soit une vente de terre ou une vente de personne (voire un esclavage volontaire). Cette formule fait place à la nouvelle expression עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל (Lv 25,28.40.50.51). Ceci n'est que la conséquence du principe énoncé auparavant en Lv 25,10 : וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל־אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל־מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ (cf. Lv 25,41).
Désormais, une transaction butte donc toujours contre la limite du jubilé. Un état de fait qui remettrait en cause la situation idéale supposée être celle des origines, à savoir un peuple libre composé de familles libres et indépendantes sur une terre qui leur est confiée, ne saurait être définitif. Par l'expression לְכָל־יֹשְׁבֶיהָ, Lv 25,10 stipule explicitement que tous les cas d'esclavage d'Hébreux entrent dans le champ de la libération lors du jubilé. Il faut donc y inclure le cas de l'esclavage volontaire définitif défini en Ex 21,5-6, et Dt 15,16-17. Il n'y a aucun obstacle à considérer que l'auteur de Lv 25 connaissait Ex 21 et Dt 15 et les corrige sur ce point. À l'inverse, la précision לְכָל־יֹשְׁבֶיהָ de Lv 25,10 apparaîtrait inutile si la libération ne devait concerner que les cas prévus en Lv 25,39-55. Sa présence est un argument en faveur de la postériorité de Lv 25 par rapport à Ex 21,2-6 et Dt 15,12-18.

---

120 Cf. KAUFMAN, « Deuteronomy 15 », p. 274-275 ; HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy*, p. 76-79.

121 Cf. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 329 ; Wright attribue également au jubilé une origine ancienne, au temps où chaque famille en Israël disposait encore d'un patrimoine. Cf. WRIGHT, « What happened », p. 199.

122 Cf. OTTO, *Das Deuteronomium*, n. 451, p. 405-406.

123 Cf. p. 306.

124 Cette modification est effectuée dans le targum Pseudo-Jonathan du Deutéronome (Dt 15,17) et dans la Melkhita sur l'Exode (Ex 21,6 ; III,17), ce qui montre que le problème était perçu comme une incohérence nécessitant une interprétation. Rachi lui-même remarque, à propos de Dt 15,17, que le sens normal de לְעֹלָם est « indéfiniment ». Mais il déduit de Lv 25,10 que « ce עֹלָם est limité au jubilé ». Cf. Rachi, *Le Deutéronome*, p. 111.

125 Nb 36, à propos du cas des filles de Celofehad, est une illustration de la nécessité de préciser le droit, à la suite de la nouveauté du jubilé.

Le problème se complique, en revanche, si l'on prend en compte la question de la *s^e^mittâ* en Dt 15,1-11 : s'il s'agit bien d'une annulation des dettes[126], son application devrait, dans les faits, rendre inutile le jubilé en interrompant l'engrenage de l'endettement avant qu'il n'ait l'issue désastreuse qui apparaît en Lv 25,39-55[127]. Étant donné le lien entre l'esclavage et l'endettement, lien qui ressort clairement de Ne 5,1-13 et du processus d'appauvrissement en Lv 25, comme des documents mésopotamiens, on ne peut que s'étonner, en effet, du silence de la loi du jubilé quant à la *s^e^mittâ*. À l'inverse, Ne 10,32 évoque la remise des dettes mais pas le jubilé. Plusieurs possibilités s'offrent à nous pour expliquer ce phénomène :

1. Ou bien l'on considère, dans une perspective d'histoire de la rédaction, que Dt 15,1-11 et Dt 15,12-18 ne formaient pas une unité à l'origine et ont été accolés ensemble par un compilateur[128]. Dans ce cas, le silence de Lv 25 sur la *s^e^mittâ* peut s'expliquer par le fait que Dt 15,1-11 serait postérieur à Lv 25[129], alors que Dt 15,12-18 est antérieur au jubilé. Cela expliquerait que Dt 15,17 peut encore envisager un esclavage définitif sans allusion au jubilé. On peut comprendre alors le silence de Dt 15,1-11 et de Ne 10,32 sur Lv 25 par le fait que la *s^e^mittâ* ne contredit pas en soi le jubilé mais rend seulement ses dispositions désuètes en s'attaquant directement à la racine du problème : l'endettement.
2. Ou bien l'on considère que Dt 15,1-11 et Dt 15,12-18 proviennent d'un même auteur[130], et dans ce cas il faut expliquer le silence mutuel de Lv 25 et de Dt 15,1-18 l'un par rapport à l'autre. Weinfeld, dans son *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, reprend la thèse de l'indépendance des deux sources déjà émise par Kaufman[131]. Pour lui, les divergences entre l'école deutéronomique et l'école sacerdotale sont le reflet de deux idéologies différentes provenant de milieux sociologiquement distincts, à la même époque. Il faut donc regarder les documents qui proviennent de ces écoles comme des propositions concurrentes, et non dans un rapport chronologique où l'un corrigerait l'autre[132]. Weinfeld cite justement en exemple, pour illustrer sa théorie, le fait que Lv 25 ne mentionne pas l'annulation des dettes promulguée par la loi de la *s^e^mittâ*. S'il l'avait connue, l'auteur de la loi sur le jubilé n'aurait pas manqué, selon lui, de la mentionner[133]. On aurait alors,

---

126 Cf. n. 78, p. 318.

127 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2254-2255, qui reprend un argument de Weinfeld qu'il juge « irréfutable » à l'encontre de l'antériorité de Dt 15 par rapport à Lv 25..

128 C'est l'opinion de Wright, qui remarque que Dt 15,1-3 ne mentionne pas les esclaves. Cf. WRIGHT, « What happened », p. 132 ; également, CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 275.

129 Cf. WRIGHT, « What happened », p. 132-134.

130 Cf., par exemple, KAUFMAN, « Social Welfare Systems », p. 282. Pour Houston, l'auteur de Dt 15 travaille à partir de deux loi anciennes, chacune à l'origine des deux sections de l'ensemble Dt 15,1-18 : Ex 21,2-6 (pour Dt 15,12-18) et une loi (Dt 15,2) qui ne nous est connue que par le Deutéronome. Cf. HOUSTON, « You Shall Open your Hand », p. 310.

131 Moshe WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972).

132 Cf. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, p. 180.

133 Cf. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, p. 223, et n.3. C'est l'argument invoqué par Wright pour opter en faveur d'une antériorité de Lv 25 par rapport à Dt 15,1-3, argument repris à son compte par Chirichigno. Cf. WRIGHT, « What happened », p. 133 ; CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery*, p. 264.

comme nous l'avons proposé dans le cas du prêt à intérêt[134], deux solutions différentes données à un même problème dans des milieux distincts, l'intégration de ces deux lois dans un même corpus, le Pentateuque, n'ayant pas donné lieu à une harmonisation postérieure[135].
Une solution encore plus simple serait que la législation de Lv 25 ait voulu prendre acte de l'échec de la *s^emiṭṭâ* du Deutéronome, échec dont témoigne déjà Ne 5 (et indirectement Ne 10,32) et dans un sens opposé, le *prosbul* de Hillel à une époque tardive : « Voyant qu'on se refusait à prêter l'un à l'autre et qu'on violait la loi mettant en garde contre un cœur mauvais [Dt 15,9], il établit le prosbul » (Mishna, Traité *s^ebi'it* 10,3)[136]. D'un côté on ne remet pas les dettes (Ne) et de l'autre, la perspective d'une remise des dettes effectives tarit les sources de crédit. La Mishna précisera d'ailleurs que celui qui veut honorer ses dettes en dépit de l'année sabbatique « contente les sages » (*s^ebi'it* 10,9)[137]. Les « effets pervers » d'une loi généreuse se faisaient donc sentir à l'époque de l'élaboration de la Mishna, et l'on peut supposer que le problème était déjà ancien. Lv 25 serait alors une tentative de donner au prêteur une meilleur garantie de recouvrer sa créance en prolongeant le temps de remboursement de la dette, tout en fixant une limite à ce temps : l'année jubilaire.

134 Voir plus haut, p. 254, à propos de la tension entre Ex 22,24 et Dt 23,20.

135 Cf. KAUFMAN, « Social Welfare Systems », p. 283, qui considère que Lv 25 et Dt 15 sont mutuellement incompatibles. Cela ne signifie pas nécessairement, à notre avis, que l'auteur de Lv 25 ait ignoré véritablement Dt 15, ou vice versa, au sens où il n'en aurait pas eu connaissance. Mais il l'ignore en pratique, en ne considérant pas que le texte alternatif soit normatif et qu'il soit nécessaire de le prendre en considération. C'est seulement le fait que les deux textes furent par la suite intégrés dans un même ensemble canonique qui soulève la question du rapport entre les deux, mais il est possible qu'à l'époque de l'élaboration des textes, le problème ne se soit pas posé.

136 Traduction tirée de Joseph BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*. Pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament (Roma 1955), p. 130. La Mishna poursuit : « Voici la substance du prosbul : moi, un tel, je déclare à vous juges, un tel et un tel, que je me réserve de recouvrer toutes les créances qui m'appartiennent. Et les juges signent ainsi que les témoins » (*s^ebi'it* 10,4). Ibid., p. 130.

137 Cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, p. 130.

Chapitre 15

Jubilé et histoire

Un point difficile de l'interprétation du jubilé est son rapport avec l'histoire, et notamment les conditions concrètes de sa mise en pratique : à quelle époque a-t-il pu être conçu ? Son application a-t-elle véritablement été envisagée ? Si c'est le cas, dans quelle mesure peut-il être rapproché de dispositions comparables prises dans l'Antiquité pour faire face à des problèmes similaires ? En nous fondant sur l'étude qui précède, il est maintenant possible d'affronter ces questions disputées.

1 L'enracinement historique du jubilé : la période perse ?

Chercher l'enracinement historique d'une loi non datée qui, d'une certaine manière, prétend à l'intemporalité, n'est pas sans risque. Les problèmes auxquels Lv 25 s'attaque sont malheureusement de tous les temps et tous les lieux. Aucun élément précis ne nous est donné en Lv 25 pour pouvoir nous avancer en terrain solide. Aussi, dans l'histoire de la recherche, pratiquement toute la palette des dates possibles a-t-elle été utilisée : depuis l'origine mosaïque[1] jusqu'à la datation post-exilique[2], en passant par la période pré-monarchique en Canaan[3], le huitième siècle[4] et l'Exil[5].

Au terme de cette étude, nous penchons plutôt pour la période perse pour l'élaboration de la loi. Quatre arguments nous semblent ici déterminants :

1. D'abord la prise en compte par Lv 25 des cas de mise en esclavage d'un israélite par un étranger (Lv 25,47). Cela témoigne, selon Schenker, d'une époque où la législation d'Israël doit tenir compte de la présence, imposée par une puissance d'occupation, d'immigrés influents dans le pays, ayant un réel pouvoir économique et juridique sur des Israélites[6]. Plusieurs signes de

---

1 Cf. NORTH, *Sociology*, p. 211.

2 Cf. LEVINE, *Leviticus*, p. 274.

3 Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 125-126.

4 Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2243.

5 Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 34.

6 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 34-35. De même, BARBIERO, « Lo Straniero », p. 65. Milgrom réfute cette affirmation sur la base des mentions, dans les livres de Samuel, d'étrangers parvenus à des postes élevés de l'armée ou de l'administration royale. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2236. Il ne s'agit là, cependant, que de cas individuels. Milgrom affirme d'autre part que

la présence importante d'étrangers dont il faut tenir compte apparaissent en effet dans les écrits post-exiliques : outre Ne 5,8 (achat de juifs aux « nations »), Esd 10 (renvoi des femmes étrangères) ; Ne 10,29 (séparation des nations pour suivre la loi du Seigneur) ; Ne 13,13 (exclusion d'Israël de tout homme « au sang mélangé ») ; Ne 13,23-31 (problème des femmes étrangères).

2. Le texte de Ne 5,1-13 est celui qui se rapproche le plus du jubilé biblique par sa façon d'évoquer ensemble les problèmes de l'endettement, de la vente de la terre et de l'esclavage. L'intervention du gouverneur montre que les élites de l'époque étaient sensibles à ce problème généralisé. Il y a là une situation historique susceptible de susciter une réflexion de fond pour faire face à ces problèmes de façon durable. Un précédent avait déjà eu lieu avec la libération des esclaves hébreux au temps de Sédécias (Jr 34), mais il n'y a dans cet épisode aucune allusion au problème de la terre et le fondement de cette intervention est plutôt Dt 15, cité explicitement (Jr 34,14). En revanche, remarque Robinson, aucune allusion n'est faite aux dispositions du jubilé en Ne 5, alors qu'on l'attendrait[7]. De même, Ne 10,32 évoque la *šemiṭṭâ* mais pas le jubilé. Cela laisse supposer qu'il était méconnu à cette époque.

3. Notre proposition en faveur de la postériorité de Lv 25 par rapport à Dt 15 va également dans ce sens[8].

4. Enfin, l'importance donnée au sabbat dans la littérature exilique et post-exilique nous fait aussi pencher pour une date tardive. Là encore, Ne 9,32 nous montre l'importance que revêt le précepte sabbatique à cette époque. Or le jubilé est le sabbat par excellence, l'institution qui couronne la structuration sabbatique du temps par le sabbat hebdomadaire et l'année sabbatique.

2 Jubilé et utopie

Le caractère utopique du jubilé est fréquemment affirmé dans la littérature exégétique. Tout récemment encore, Carmichael déplore que certains auteurs persistent à négliger cet aspect qu'il juge manifeste du jubilé biblique[9]. Au terme de notre étude pas à pas de Lv 25, pouvons-nous éclairer ce

---

l'occupation perse a laissé la province de Judée, circonscrite à Jérusalem et ses alentours, relativement vide, contrairement à la politique assyrienne en Samarie. Hoglund est d'un avis radicalement opposé et évoque une « *ethnic collectivization* ». Cf. Kenneth HOGLUND, « The Achaemenid Context », *Second Temple Studies I*. Persian Period (ed. Philip R. DAVIES) (JSOTS 117 ; Sheffield 1991), p. 65-68.

7 Cf. ROBINSON, « Das Jobel-Jahr », p. 474.

8 Voir plus haut, p. 330.

9 Cf. CARMICHAEL, « The Sabbatical/Jubilee Cycle », p. 227. Cf. également le jugement lapidaire de DE VAUX, souvent repris : « C'était une loi utopique et elle est restée lettre morte ». DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 270.

problème ? Il faut sans doute ici distinguer deux questions différentes : 1. Le jubilé était-il réaliste en soi ? 2. Le jubilé a-t-il été conçu d'emblée comme une utopie[10] ?

À la première de ces questions, le commentateur moderne peut répondre avec le recul du temps. Aucune trace de l'observance du jubilé n'est décelable ni dans la Bible ni dans la littérature extra-biblique. Si la loi avait été appliquée à grande échelle, les témoignages n'auraient probablement pas manqué. Il y a donc une forte présomption pour que cette institution n'ait jamais trouvé de réalisation pratique, au moins à l'échelle du peuple dans son ensemble[11]. On peut donc dire *a posteriori* qu'elle était irréaliste.

Fried et Freedman croient voir dans la libération des esclaves en Jr 34 un signe de l'observance du jubilé. L'un de leurs principaux arguments est l'emploi du terme *d^erôr* en Jr 34,9.15.17[12]. Plusieurs difficultés vont à l'encontre de cette hypothèse. Relevons les principales : 1. la loi citée en Jr 34,14 fait référence à un temps de service de six ans, ce qui ne peut être qu'une allusion à Ex 21,2 ou Dt 15,12 où il n'est pas question du jubilé. 2. L'interprétation de l'achat du champ de Hanaméel par Jérémie (Jr 32) comme étant le recouvrement d'une terre par son ancien propriétaire à cause du jubilé va tout simplement contre l'évidence du texte : le champ est appelé « mon champ » par Hanaméel (32,7) qui, dans l'hypothèse de Fried et Freedman devrait dire : « reprends ton champ » et non : « achète mon champ ». 3. Enfin, il est clair d'après Lv 25,14-16 que le prix d'un champ est égal au prix du nombre de récoltes possibles jusqu'au jubilé suivant. Lorsque ce terme arrive, le propriétaire initial retrouve son champ sans rien payer. Si la loi est observée, il n'y a pas de différence entre le nombre d'années payées et le nombre d'années où la terre est utilisée (contrairement à ce qu'affirment Fried et Freedman[13]). La *g^e'ullâ* sur la terre, comme nous l'avons montré à propos des v. 25-28, n'a de sens que pendant la période inter-jubilaire. 4. L'interprétatin de Is 61,1-2 comme étant la proclamation par Cyrus d'un jubilé pour Israël est très hypothétique.

Quant à savoir si le jubilé a été conçu d'emblée comme une utopie, la réponse est plus difficile. En prenant pour hypothèse le cadre historique large de la période perse, peut-on envisager concrètement la mise en pratique de la loi ? C'est ce que nous allons maintenant considérer, en commençant par le problème alimentaire posé par l'année sabbatique, avant de nous intéresser à la faisabilité des dispositions juridiques.

---

10 C'est la position de Amit, par exemple. Cf. AMIT, « Jubilee Law », p. 48.

11 Kugler souligne à juste titre que l'argument *ex silentio* a moins de force quand il s'agit de l'observance d'une institution juridique. KUGLER, *Von Moses*, p. 6. Observer la loi semble être en effet le plus normal. On ne peut cependant ignorer l'audace réformatrice qui caractérise le jubilé qui, s'il avait été observé dans toute sa rigueur, aurait fait de la société israélite un modèle social dans le monde antique.

12 Lisbeth S. FRIED et David N. FREEDMAN, « Was the Jubilee Year Observed in Preexilic Judah ? », in MILGROM, *Leviticus*, p. 2257-2271.

13 FRIED – FREEDMAN, « Was the Jubilee Year Observed ? », p. 2262.

2.1 L'année sabbatique et les ressources alimentaires

Les dispositions de l'année sabbatique et de l'année jubilaire prévoient explicitement qu'il sera possible de manger pendant l'année sabbatique (Lv 25,6-7.12), avant même l'annonce de la bénédiction spéciale prévue pour le jubilé (v. 21-22). Cette insistance n'est pas due au hasard. Il s'agit bien du problème crucial de l'observance de l'année sabbatique. Qu'en était-il dans la réalité ? Quelles étaient les conditions concrètes de réalisation de l'année sabbatique ?

Il faut se garder de projeter sur la réalité des temps bibliques l'organisation agricole de pays d'agriculture intensive : élevage spécialisé dans certaines zones, culture de céréales à grande échelle dans d'autres. Il est clair que l'application actuelle des préceptes de l'année sabbatique serait catastrophique, mais il s'agit d'essayer d'envisager une application dans la réalité agricole des temps bibliques. Il est bien sûr difficile de retrouver des informations précises sur l'agriculture de l'époque. Une première source d'information est constituée par les données recueillies en Palestine et en Jordanie à la fin du 19ème ou au début du 20ème siècle[14]. Il se peut que les conditions de l'agriculture se soient détériorées dans cette région entre la période biblique et l'époque contemporaine à cause du déboisement et de l'usure des sols mais un certain nombre d'éléments doivent être communs avec la période biblique.

Dans ses observations sur l'agriculture du début du 20ème siècle en Palestine, Dalman s'interroge par exemple sur la repousse (*Nachwuchs*). Lui-même ne l'a pas constatée, mais il rapporte les propos d'un berger qui parle d'une repousse récoltée comme fourrage dans les environs d'Hébron[15]. D'après Dalman, cette repousse, bien que moins importante en quantité que le fruit des nouvelles semailles, était appréciée en raison de ses qualités particulières (la plante était plus longue que celle issue des premières semailles, et le grain plus riche). Milgrom, à partir d'observations réalisées au 19ème siècle, fait état de deux ou trois récoltes faites à partir d'un seul semis dans les hauteurs de Galilée ou dans le Wadi Artas, près de Bethléem[16]. Cela paraît pour le moins optimiste mais il ne faut pas sous-estimer la repousse issue d'un ensemencement naturel du champ après la moisson. L'existence de termes arabes pour désigner cette repousse[17] suggère qu'il s'agit bien d'une réalité agricole de la région.

---

[14] Cf. les volumes de l'ouvrage déjà cité de Gustaf DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* ainsi que JAUSSEN, *Coutumes*, p. 240-255.

[15] Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 203.

[16] Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2158. Il s'agit alors non du regain mais de la repousse.

[17] Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 203.

Des études spécialisées ont aussi été réalisées à partir de la Bible et de l'archéologie. Borowski, à partir des données bibliques elles-mêmes, évoque un surplus de production par rapport aux besoins des Israélites au temps de Salomon[18]. Salomon paie ses dépenses au roi Hiram en huile et en blé (1 R 5,25 ; cf. 2 Ch 2,9.14), ce qui indiquerait qu'il y a effectivement un surplus de production pour faire du commerce. Mais cette seule indication est un peu faible pour nous renseigner sur la productivité de la terre à l'époque de la Bible.

Hopkins, pour sa part, remarque qu'une année de jachère tous les sept ans correspondrait à une exploitation très intensive du sol. La pratique de l'Antiquité devait plutôt être d'une année sur deux pour la jachère[19]. Tous les ans la moitié de la surface cultivable se trouvait donc en jachère. Hopkins s'interroge sur la façon dont une année sabbatique était susceptible de s'insérer dans ce rythme bisannuel et suggère qu'en prévision de l'année sabbatique, un agriculteur pouvait supprimer la jachère de l'année précédente et exploiter toute la surface cultivable[20]. La production de l'année précédant l'année sabbatique serait donc accrue[21], ainsi que la repousse de l'année sabbatique puisque les deux moitiés de la surface cultivables auraient été semées. Hopkins évoque également la diversification des productions et les activités pastorales de l'agriculture méditerranéenne pour indiquer qu'une pratique de l'année sabbatique n'aurait pas été forcément catastrophique dans les collines de Judée.

Il faut en effet s'interroger sur l'alimentation de l'époque : dans quelle mesure la population pouvait-elle espérer survivre dans les conditions restrictives de l'année sabbatique ? Les diverses allusions à l'alimentation dans l'Ancien Testament ainsi que les fouilles archéologiques permettent d'attester la consommation d'un certain nombre d'aliments. Pour l'alimen-

---

18 Cf. BOROWSKI, *Agriculture*, p. 8. Hopkins évoque également un surplus agricole mais sans se baser sur une donnée précise, simplement comme une caractéristique normale du fonctionnement d'un système agricole. Cf. David C. HOPKINS, *The Highlands of Canaan*. Agricultural Life in the Early Iron Age (The Social World of Biblical Antiquity Series, 3 ; Sheffield 1985), p. 202.

19 Cf. HOPKINS, *Highlands*, p 194-195. C'est ce qu'observe encore Jaussen chez les bédouins de Jordanie au début du 20ème siècle. Cf. JAUSSEN, *Coutumes*, p. 247. Dalman, qui ne croit pas à l'éventualité de semailles de printemps pendant la période de l'Ancien Testament (ce qui permettrait une courte jachère lorsque les semailles de printemps succèdent à la récolte de l'été précédent), hésite entre une exploitation annuelle ou bisanuelle du sol à cette époque. Cf. DALMAN, *Arbeit*, Bd. II, p. 136. D'après les informations qu'il a recueillies pour l'agriculture palestinienne de son temps, les deux systèmes pouvaient coexister à Beit Jala, près de Bethléem (p. 133). En tout état de cause, l'année sabbatique n'est pas, selon lui, une pratique visant à l'amélioration de la productivité du sol, mais une pratique religieuse (p. 136-137).

20 Cf. HOPKINS, *Highlands*, p. 200-202, notamment son tableau souvent repris par les auteurs postérieurs.

21 Même si les champs cultivés pendant deux années consécutives auraient nécessairement un rendement moindre. Cf. HOPKINS, *Highlands*, p. 201.

tation végétale, par exemple, « le sel, la fleur de farine de froment, le lait, le miel, le sang de la grappe, l'huile » sont énumérés parmi les produits de première nécessité dans le Siracide (Si 39,26).

Passons en revue ces différentes produits (hormis le sel), et complétons par d'autres mentions :

Céréales et légumes[22] :1. Le *blé* et l'*orge* sont les principales céréales citées dans l'Ancien Testament. Le *millet* et l'*épeautre* (Ez 4,9)[23] sont rarement mentionnés et n'étaient probablement pas très répandus[24]. Les céréales étaient mangées sous la forme de farine ou de grain grillé[25]. – 2. Les *lentilles* sont mentionnées en Gn 25,34 (Jacob et Ésaü). Les *fèves* et les lentilles sont mentionnées ensemble, à côté des céréales, en 2 S 17,28 et Ez 4,9[26]. – 3. Les *pois chiches* sont peut-être mentionnés en Is 30,24[27]. Leur rendement nutritif est très élevé.

Fruits : 1. Les *olives* fournissaient l'huile. Celle-ci devait être la principale source de graisse dans l'alimentation[28]. L'histoire de la veuve de Sarepta, dont la seule alimentation est constituée par de la farine et de l'huile est significative à cet égard (1 R 17,8-16). La valeur nutritive de l'huile d'olive est très importante. Il n'est pas impossible que les olives aient aussi été consommées entières, comme elles le sont aujourd'hui. Moyennant un traitement à la saumure, elles peuvent être stockées pendant deux ans[29]. – 2. Les *raisins* et les *figues*, mentionnés en Ne 13,15 aux côtés des gerbes de céréales et du vin, pouvaient être mangés sous formes de fruits secs (1 S 30,12), ou de gâteaux (1 Ch 12,41 : gâteaux de raisins ; 1 S 25,18 ; 1 S 30,12 et 2 R 20,7 : gâteaux de figues). Leur apport en sucre est très important[30]. – 3. Les *amandes* et les pistaches ne sont mentionnées qu'en Gn 43,11 parmi les produits apportés en présent par les fils de Jacob en Égypte. Leur consommation est aussi attestée par les fouilles archéologiques[31]. Hopkins pense que les amandiers devaient être cultivés dans des vergers[32]. – 4. Les *dattes* ne sont pas mentionnées en tant que telles dans la Bible, alors que le palmier apparaît souvent, ne serait-ce que dans le

22 Bien que les légumes apparaissent rarement dans les mentions bibliques, leur culture est attestée par l'archéologie, et il ne faut pas en sous-estimer l'importance. Cf. HOPKINS, *Highlands*, p. 243.

23 Les traductions actuelles sont toujours sujettes à caution : nous donnons ici les noms retenus par la TOB, mais d'autres interprétations sont possibles. Cela importe peu pour notre propos.

24 De même, il ne semble pas que l'avoine et le seigle aient fait partie des cultures des céréales au temps biblique. Aucune des deux n'est nommée dans l'Ancien Testament.

25 Cf. 2 S 17,28.

26 Des graines de fèves carbonisées datées de l'âge du Fer ont été retrouvées en Galilée (Afula). Cf. BOROWSKI, *Agriculture*, p. 95.

27 חמיץ serait à rapprocher de l'arabe actuel *ḥumus*. Cf. Irene JACOB – Walter JACOB, « Flora », AnchorBD, Vol. II, p. 809. On a retrouvé des restes de pois chiches dans des couches très anciennes de Jéricho. Cf. BOROWSKI, *Agriculture*, p. 96.

28 Cf. Philip J. KING, *Jeremiah*. An Archeological Companion (Louisville 1993), p. 150.

29 Cf. HOPKINS, *Highlands*, p. 242-243. Selon Hopkins, certains silos domestiques découverts par l'archéologie auraient servi à stocker des olives entières.

30 La figue séchée contient 50% de sucre. Cf. HOPKINS, *Highlands*, p. 242.

31 Pour la période de l'âge du Fer, des restes d'amandes ont été trouvés à Bethléem et à Tel el-Ful, et des restes de pistaches à Beershéva et à Arad. Cf. BOROWSKI, *Agriculture*, p. 132-133.

32 Cf. HOPKINS, *Highlands*, p. 242.

surnom de Jéricho (Dt 34,3 ; Jg 1,16), mais aussi ailleurs (Ex 15,27 ; Lv 23,40 ; Ps 92,13 ; Ct 7,8). Les traductions actuelles donnent parfois « gâteau de dattes » (TOB) ou un équivalent pour l'hébreu אֶשְׁפָּר (2 S 6,19 ; 1 Ch 16,3), mais certains traduisent aussi ce mot rare par « rôti »[33]. Néanmoins, il serait invraisemblable que les dattes n'aient pas été utilisées dans l'alimentation. Elles étaient probablement déjà consommées comme fruits secs, et servaient aussi à fabriquer une substance proche du miel[34]. – 5. Le *fruit du sycomore* (proche de la figue mais moins savoureux et souvent véreux[35]) n'était sans doute pas consommé par la population en temps normal, mais il servait vraisemblablement de nourriture au bétail[36], et peut-être aussi pour les pauvres[37]. Il en va de même pour les caroubes (cf. Lc 15,16).
Aliments tirés des animaux : 1. Les *produits laitiers* et la *viande* procurés par les troupeaux sont mentionnés en Dt 32,14, en compagnie du froment et du vin, parmi les produits de la Terre Promise : « le beurre[38] des vaches et le lait des brebis, avec la graisse des agneaux, des béliers de Bashân et des boucs ». D'après l'archéologie, le troupeau est constitué d'abord de petit bétail : ovins et caprins l'emportent sur les bovins[39]. La viande ne devait être mangée qu'en de rares occasions, pour des repas de fête ou pour honorer un invité[40]. – 2. La *volaille*. Bien qu'il ne soit pas mentionné dans la Bible, le poulet figure sur des sceaux israélites du 8ème siècle av. J.-C. et on en a retrouvé des restes en Palestine à l'âge du Bronze Récent[41]. Il est cependant difficile de dire quelle place il tenait dans l'alimentation. – 3. Le produit de la *chasse*. Selon Firmage, le mot hébreu צִפּוֹר désigne tous les oiseaux qui, tel le moineau, vivaient autour des habitations et pouvaient être attrapés pour servir de nourriture. Plusieurs textes laissent entendre effectivement que les oiseaux entraient dans l'alimentation de l'époque : l'interdit du Deutéronome concernant les oisillons pris dans le nid avec leur mère (Dt 22,6-7) et les allusions aux oiseaux chassés ou pris au piège (Am 3,5 ; Lm 3,52 ; Ps 124,7)[42]. Il faut aussi mentionner le cerf et la gazelle (cf. Dt 12,15). La gazelle était manifestement chassée au filet, comme l'oiseau (Pr 6,5).

---

33 Cf. Dhorme ; Rabbinat.

34 Selon les auteurs récents, le mot hébreu דְּבַשׁ, traduit habituellement par « miel », désigne dans la majeure partie des occurrences une substance issue de la datte, d'après un rapprochement avec le mot arabe actuel *dibs*. Cf. KING, *Jeremiah*, p. 151 , I. & W. JACOB, « Flora », p. 80 ; André CAQUOT, « דְּבַשׁ *d^eḇaš* », c. 135-139. La datte contient 60% de sucre. Dt 8,8, qui cite le miel après avoir mentionné les céréales, la vigne, le figuier, le grenadier, l'olivier et l'huile, irait dans ce sens.

35 Cf. KEEL – KÜCHLER – UEHLINGER, *Orte*, p. 82.

36 Cf. Note TOB en Am 7,14.

37 Cf. I. & W. JACOB, « Flora », p. 808. Le fruit du sycomore était peut-être considéré comme n'appartenant à personne dans certains endroits, en raison de sa mauvaise qualité. Cf. KEEL – KÜCHLER – UEHLINGER, *Orte*, p. 82. Le sycomore semble cependant avoir été également cultivé pour lui-même, puisqu'un responsable des sycomores pour la Shephelah est mentionné dans le livre des Chroniques (1 Ch 27,28 ; Cf. aussi 2 Ch 9,27). En Ps 78,47, le sycomore est mis en parallèle avec la vigne, mais il peut s'agir de l'aspect d'agrément de l'arbre.

38 חֶמְאָה. La BJ traduit par « lait caillé ». Cf. également 2 S 17,29.

39 Cf. Edwin FIRMAGE, « Zoology (Fauna) », AnchorBD, Vol. VI, p. 1121-1123. Les bovins étaient surtout utilisés pour le travail de trait, plus que pour l'alimentation.

40 Cf. FIRMAGE, « Zoology », p. 1120.

41 Cf. FIRMAGE, « Zoology », p. 1145.

42 Cf. FIRMAGE, « Zoology », n. 37, p. 1158.

Selon une estimation fondée sur des données recueillies dans la Mishna, à l'époque romaine les besoins en calories dans l'alimentation d'un juif étaient couverts à 50% par les céréales, le reste étant fourni par les légumes, les fruits, l'huile d'olive et le vin[43]. Il faudrait aussi, cependant, citer les produits laitiers, dont on peut penser qu'ils représentaient une part importante de la nourriture dans des zones peu favorables aux cultures. La part des céréales dans l'alimentation était vraisemblablement moindre dans les régions montagneuses par rapport aux régions de plaine.

Sur quoi pouvait-on compter au cours de l'année sabbatique ? Outre la repousse des plantes semées l'année précédente (céréales[44] ou légumes) et les raisins poussés sur la vigne non taillée, la population peut encore disposer des fruits des autres arbres[45], du miel et des produits de l'élevage (lait, oeufs). À cela, il faut ajouter les fruits secs qui peuvent se conserver. En période de pénurie, il est également possible de se contenter de nourriture que l'on dédaigne habituellement : les caroubes[46], par exemple, ou les fruits du sycomore. Le temps dégagé par l'absence de travaux agricoles peut aussi être utilisé pour la chasse ou la cueillette de fruits sauvages[47].

Selon les Jacob, des tribus arabes ont pu subsister des mois avec simplement des dattes et du lait[48]. Certes il s'agit probablement de tribus nomades ou semi-nomades dont le régime alimentaire devait être différent de populations sédentaires. Cependant à travers tout le pays d'Israël, les situations étaient vraisemblablement assez différentes : si la culture devait être relativement simple et de bon rendement dans la plaine d'Izréel et au Nord de la Samarie, elle devenait plus difficile en descendant vers le Sud. La part de l'élevage devait être plus importante dans les collines de Juda, où le relief rend difficile la culture de céréales mais où l'on peut facilement faire paître des troupeaux de petit bétail[49]. Dans cette région, les produits laitiers

---

43 Cf. FIRMAGE, « Zoology », p. 1120.

44 Parmi les céréales, l'orge était cultivée également comme fourrage. Cf. Heinz KREISSIG, *Die Sozialökonomische Situation in Juda zur Archämenidenzeit* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients ; Berlin 1973), p. 44. Les *ostraca* d'Arad, datées de la fin du 5ème siècle av. J.-C., témoignent par exemple de cette utilisation de l'orge pour nourrir les animaux. Cf. EPH'AL – NAVEH, *Aramaic Ostraca*, p. 9. Une partie de la surface agricole était donc consacrée au fourrage. Lors de l'année jubilaire, on pouvait utiliser pour la consommation des hommes toute la repousse de l'orge, y compris celle des champs réservés l'année précédente pour le fourrage.

45 Le traité « *šebîʿît* » de la Mishna, au ch. 5, traite de la consommation des fruits pendant l'année sabbatique. Les fruits sont soumis à la dîme comme les autres années.

46 Le caroubier est cité en *šebîʿît* 4,10 parmi les arbres fruitiers qu'il ne faut pas couper pendant l'année sabbatique (en raison de la nourriture qu'ils procurent).

47 La bénédiction de Lv 26,4 évoque l'arbre de la campagne (עֵץ הַשָּׂדֶה) qui donne son fruit.

48 Cf. I. & W. JACOB, « Flora », p. 807.

49 Voir la mention des éleveurs dans les *ostraca* du 4ème siècle av. J.-C. publiées par Lemaire, et dont il situe l'origine à l'Ouest d'Hébron. Cf. LEMAIRE, *Nouvelles inscriptions*, p. 143.

constituaient sans doute une part importante du repas si l'on en croit Gn 18,8, où Abraham offre à ses hôtes, outre le veau, du lait caillé et du lait. David offre des fromages à un officier de l'armée (1 S 17,18). Même dans l'Israël du Nord, nous voyons Yaël offrir à Sisera du lait qu'elle garde dans une outre, vraisemblablement pour la consommation quotidienne (Jg 4,19). Dans le livre des Proverbes, le lait de chèvre apparaît d'ailleurs comme un élément essentiel de l'alimentation, d'après ce conseil donné au chef de famille[50] :

> « L'herbe enlevée, le regain paru et le foin des montagnes ramassé, aies des agneaux pour te vêtir, des boucs pour acheter un champ et du lait de chèvre en abondance pour te nourrir, pour nourrir ta maisonnée et faire vivre tes servantes. » (Pr 27,25-27).

Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne semble donc pas que l'on puisse dénier à l'année sabbatique tout caractère praticable pendant la période biblique. Dans l'économie d'un petit pays comme la province de Judée au temps des perses, où la part du pastoralisme devait être encore importante[51], l'année sabbatique constitue certes un temps de restriction mais n'amène pas nécessairement la famine. Au prix d'une adaptation du régime alimentaire, avec la possibilité de faire du commerce avec les pays voisins[52], elle était vraisemblablement envisageable en zone rurale. Or ces zones rurales semblent avoir été revitalisées par les perses dans la province de Judée[53].

Le problème devait se poser avant tout pour les villes qui ne disposaient pas des ressources du glanage et de la cueillette ou de la chasse. Il fallait alors constituer des réserves. La ville la plus importante et de loin était Jérusalem, mais les ressources du Temple pouvaient se maintenir pendant le jubilé, grâce aux juifs qui ne vivaient pas en Judée[54]. Or environ 60% de la population de la ville travaillait vraisemblablement pour le Temple[55]. Pour

---

50 Une chèvre produit entre un et trois litres de lait, pendant sept à huit mois de l'année. Le lait de chèvre est plus riche en protéines et en graisse que le lait de vache. Encore faut-il que le lactose puisse être digéré par celui qui le consomme, mais la consommation de lait et de produits laitiers est bien attestée dans la Bible. Cf. FIRMAGE, « Zoology », p. 1128.

51 D'après Carter, la majeure partie de la population (69%) devait habiter sur les montagnes centrales. Cf. Charles E. CARTER, « The Province of Jehud in the Post-Exilic Period : Soundings in Site Distribution and Demography », Second Temples Studies. 2. Temple and Community in the Persian Period (ed. Tamara C. ESKENAZI – Kent H. RICHARDS) (JSOTS 175; Sheffield 1994), p. 135.

52 Hoglund note la part croissante des échanges dans l'économie de la Judée post-exilique. Cf. HOGLUND, « Achaemenid Context », p. 60. Voir aussi CARTER, « Province of Jehud », p. 141-143.

53 HOGLUND, « Achaemenid Context », p. 57-60 ; d'après les fouilles de surface, la majorité des sites de la province perse de Judée étaient de petite taillle. Cf. CARTER, « Province of Jehud », p. 133.

54 Cf. CARTER, « Province of Jehud », p. 141, à propos du rôle du Temple dans l'économie de la province de Judée de l'époque. Cf. l'impôt mentionné en Ne 10,33-34.

55 Cf. CARTER, « Province of Jehud », p. 129. Sur un total d'environ 1500 personnes. Ibid., p.135.

les autres villes, la question de Lv 25,20 prenait tout son poids, et la réponse consistait à s'en remettre à la Providence qui devait permettre de constituer ces réserves l'année précédente[56]. On peut penser que là aussi le commerce devait pouvoir faire un complément appréciable. Néanmoins, l'équilibre alimentaire se trouvait fragilisé et l'on se trouvait ainsi à la merci d'un événement imprévisible : un siège, comme cela est mentionné en 1 M 6,49[57], ou une mauvaise récolte lors de la huitième année.

Nous avons remarqué que l'année sabbatique n'était pas de soi impraticable, dans les conditions de l'agriculture aux temps de l'Ancien Testament, pour autant que l'on puisse la connaître. Elle a tout au moins pu être perçue comme praticable par le législateur, même s'il reconnaît que cette mise en pratique demande un acte de foi. Par conséquent si, comme nous l'avons montré, le jubilé est une année sabbatique et non une année de jachère consécutive à une année sabbatique, on ne peut pas dire qu'il soit complètement irréaliste sur un plan agricole du moins dans le contexte de la judée de l'époque perse[58].

2.2 Les dispositions juridiques du jubilé étaient-elles réalistes ?

Qu'en est-il maintenant des dispositions juridiques que nous venons d'étudier ? Au terme de notre analyse, le souci de réalisme du législateur apparaît à travers un bon nombre de traits caractéristiques du jubilé :

1. Son effort pour préciser les conséquences juridiques de l'institution du jubilé est considérable. Il descend dans le détail et cherche manifestement la précision, notamment pour préciser le droit de *g^e'ullâ* sur les propriétés foncières[59]. Il insiste sur les calculs du prix de rachat. Il précise, par des contre-exemples, ce qui fait la spécificité des dispositions qu'il énonce.

2. En associant la libération de la servitude au retour dans la propriété ancestrale, il reconnaît la nécessité de donner à l'esclave affranchi toutes les chances d'un nouveau départ pour lui et sa famille. Prévoir la libération des terres et des hommes lors d'une année sabbatique est astucieux : une année

---

56 Comme nous l'avons remarqué au cours de notre analyse, la question du v. 20, qui semble mettre en doute ce caractère praticable ne porte pas sur le point qui normalement devrait poser un problème : la nourriture lors de la huitième année. Voir plus haut, p. 119. Elle est une réminiscence de l'épisode de la manne.

57 Quelles que soient les difficultés d'interprétation de ce texte, déjà relevées p. 6. Il est certain que l'observance de l'année sabbatique met une ville à la merci d'un ennemi qui empêcherait la récolte de la huitième année. Cf. NORTH, « Maccabean Sabbath Years », p. 508.

58 Comme le fait Carmichael. Cf. CARMICHAEL, « The Sabbatical/Jubilee Cycle », p. 224.

59 Milgrom voit dans les précisions de Lv 25,29-34 un indice du caractère au moins partiellement réaliste du jubilé. Ces versets seraient inutiles si la loi était purement utopique. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2247.

de repos de la terre est le meilleur moment pour qu'un maître accepte de se séparer de sa main-d'œuvre[60].

3. Prévoir à l'avance le retour de chacun dans sa propriété est aussi à mettre au compte du réalisme du législateur[61] : l'éventualité d'un décret d'amnistie économique intervenant de façon ponctuelle au gré du monarque rend aléatoire les prévisions des acteurs économiques. Ce type d'intervention arbitraire, dont l'exemple mésopotamien montre le peu d'efficacité, est davantage susceptible d'introduire la confusion qu'une institution inscrite dans la loi. Celle-ci permet de prévoir, notamment, un seuil au-delà duquel un créancier peut exiger la saisie du débiteur et de sa famille[62].

4. S'il se soucie du propriétaire déchu, en effet, le législateur n'en oublie pas pour autant les droits du prêteur. En lui assurant la possibilité de recouvrer sa créance, il diminue considérablement le risque du prêt. Un droit trop favorable à l'emprunteur aurait pour « effet pervers » un tarissement des sources de crédit et le législateur semble en avoir pris conscience, peut-être à la lumière de l'expérience malheureuse de la *šemiṭṭâ* de Dt 15.

5. Un argument nous semble cependant plus déterminant encore : le fait même que le législateur envisage le cas d'un Israélite vendu à un immigré rend l'hypothèse du genre littéraire « utopie » improbable[63]. Si l'utopie est un monde idéal[64], alors la malédiction n'y a pas de place. Or le fait que le *gēr* « s'élève » dans la société d'Israël et en vienne à prêter aux enfants d'Israël est une malédiction (Dt 28,42-44). Pire, l'esclavage aux mains d'un étranger apparaît comme un mal auquel il est urgent de mettre fin. C'est donc la reconnaissance par la loi d'Israël d'une situation de fait qui pose un problème grave, auquel il faut répondre[65].

Le jubilé biblique n'en garde pas moins un côté idéal par la générosité qu'il suppose[66]. En ce sens il comporte, comme le souligne Fager, la description de ce qui « devrait être », selon la volonté divine[67]. Mais c'est justement

---

60 Cf. KUGLER, *Von Moses bis Paulus*, p. 21.

61 Contrairement à ce qu'affirme WESTBROOK, « Jubilee Laws », p. 218-219.

62 Voir notre point 5.3, p. 324.

63 Voir plus haut, p. 12, les remarques de Fager à propos de Lv 25 en comparaison de Ez 47,13-48,29.

64 Qui, dans le cas du jubilé, renvoie au jardin d'Eden, comme le pense Amit. Cf. AMIT, « Jubilee Law », p. 48.

65 Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 39-40.

66 Pour Amit, c'est dans « l'appétit pour la possession et la propriété » que réside la difficulté majeure dans l'application de la loi, bien plus que dans le décompte des années ou dans l'observance d'une année de jachère. Cf. AMIT, « The Jubilee Law », p. 54. De même Luciani : « Si utopie il y a, ce n'est pas tant parce qu'elle nous décrirait la société idéale que parce qu'elle nous invite finalement à imiter l'agir divin ». LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 486.

67 Voir notre Introduction, p. 12. Cf. également OST, « Vous sanctifierez », p. 64 : « Ancré dans les rapports de force et d'intérêt qui marquent la société 'telle qu'elle est', il [le droit positif] regarde

l'ambition du législateur de faire passer dans la vie sociale les principes de justice qui, selon lui, doivent régir les rapports entre frères israélites, de faire que ce qui « devrait être » finisse par se concrétiser dans les rapports sociaux. Cette utopie là n'est pas du même ordre que l'utopie pure et simple de la littérature.

Ajoutons que dans une communauté restreinte de personnes fortement motivées au plan religieux, des comportements généreux et « utopiques » ne sont pas rares[68]. Qu'un milieu fervent de ce type ait été à l'origine du jubilé biblique n'est pas impossible. Ne 10 nous montre que la ferveur religieuse pouvait amener certains à prendre des engagements concrets, que ces résolutions aient été suivies ou non.

3 Le jubilé biblique et les lois ou décrets comparables dans l'Antiquité

Le jubilé est souvent rapproché de lois ou de décrets gouvernementaux qui nous sont connus par les documents provenant du monde grec et de l'Orient Ancien. Dans quelle mesure leur ressemble-t-il ou s'en démarque-t-il ? Nous n'entrons pas ici dans une discussion détaillée de la littérature très abondante sur ce sujet[69]. Nous nous contentons de quelques remarques à propos des deux institutions les plus citées comme parallèles extra-bibliques au jubilé : les mesures de Solon d'Athènes au tournant du septième et du sixième siècle avant notre ère, appelées « sisachtie », et les édits de *mīšarum* et d'*andurārum*, notamment celui de *Ammi-ṣaduqa* de Babylone, un siècle après Hammurapi.

3.1 La sisachthie (σεισάχθεια) de Solon à Athènes

La réforme de Solon (640-540) à Athènes n'est pas sans évoquer les mesures du jubilé. La « sisachthie » (rejet du fardeau) qu'il instaura consistait non seulement en une remise des dettes accompagnée de l'interdiction de prendre désormais pour gage la personne du débiteur, mais aussi en une « libération » de la terre tenue en servitude. Plutarque rapporte un extrait d'un poème de Solon où ce dernier se vante, à propos de la terre hypothéquée,

---

cependant du côté des valeurs et des idéaux auxquels aspire la société telle qu'elle 'devrait' ou 'voudrait être' ».

68 Par exemple à Qumran ou dans la communauté chrétienne primitive telle qu'elle est décrite dans les Actes des Apôtres (Ac 2,42-47).

69 Pour plus d'informations, on pourra se reporter aux articles suivants, qui comportent une bibliographie abondante et récente : Lucien-Jean BORD, « Des rémissions babyloniennes au jubilé biblique », p. 27-46 et Stéphane ÉTIENNE, « Les rémissions dans l'Égypte pharaonique et ptolémaïque », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 47-53 ; Cristina SIMONETTI, « Die Nachlassedikte in Mesopotamien und im Antiken Syrien », *Das Jobeljahr im Wandel* (Hrsg. Georg SCHEUERMANN), p. 5-54.

« d'avoir supprimé les bornes partout plantées, et, serve (δουλεύουσα) qu'elle était, de l'avoir libérée »[70].

Woodhouse interprète ces bornes comme étant les signes visibles des droits du créancier sur le revenu de la terre de son débiteur, la propriété foncière étant de soi inaliénable[71]. Les propriétaires légitimes de ces terres marquées de bornes (ὅροι) vivaient en fait dans la condition de serfs de leurs créanciers[72]. La libération évoquée dans le poème de Solon serait plus qu'une métaphore : elle serait aussi le terme technique pour exprimer le fait qu'une terre est libre de toute hypothèque[73]. Sans faire l'unanimité parmi les spécialistes, la thèse selon laquelle la réforme de Solon redonnait aux fermiers pauvres la jouissance de leur terre semble bien prévaloir aujourd'hui[74]. C'était donc la possibilité d'un nouveau départ pour les plus défavorisés, toujours aux prises avec des difficultés financières. Le principe de la liberté individuelle comme droit inaliénable pour le citoyen athénien était posé comme fondement de la loi[75].

Le fait de libérer à la fois la terre et les gens qui l'habitent ne peut que suggérer un rapprochement entre la sisachthie de Solon et le jubilé[76]. Un bon nombre de différences demeurent, cependant. La première tient au caractère unique de la réforme de Solon, qui n'apparaît pas comme une institution mais comme un événement ponctuel[77]. Le sisachthie ne revient pas à intervalles réguliers comme il est prévu pour le jubilé. Celui-ci est porté par une loi, à la différence de la sisachthie qui n'est apparemment qu'un décret de l'Archonte. Seule l'interdiction de prendre en gage les personnes était, semble-t-il, une loi. Même ce dernier point serait une différence de plus avec

---

70 Plutarque, *Vie de Solon*,15,6. Traduction française d'après PLUTARQUE, *Vies*, T. II, Texte établi et traduit par Robert FLACELIÈRE, Émile CHAMBRY et Marcel JUNEAUX (Coll. Budé ; Paris 1968 ; 1ère éd. 1961), p. 27.

71 Cf. W. J. WOODHOUSE, *Solon the Liberator*. A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century (London 1938), p. 109-113 ; c'est également l'interprétation de : ALY, « Solon. 1) Solon von Athen. », *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von Georg WISSOWA, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, herausgegeben von Wilhelm KROLL und Karl MITTELHAUS (Bd. III, A, 1 ; München 1972 ; 1. Ausgabe 1927), c. 957.

72 Cf. WOODHOUSE, *Solon*, p. 176-177.

73 Cf. WOODHOUSE, *Solon*, p. 111-112.

74 Cf. Edwin M. YAMAUCHI, « Two Reformers Compared : Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem », *The Bible World*. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon (ed. Gary RENDSBURG – Ruth ADLER – Milton ARFA – Nathan H. WINTER) (New York 1980), p. 278.

75 Cf. WOODHOUSE, *Solon*, p. 173.

76 Cf. le sens technique de יצא (libérer ; être libéré) en Lv 25 et dans les lois sur l'esclave. יצא, nous l'avons vu, est employé aussi bien pour la terre que pour les personnes.

77 Cf. FLUSS, « Σεισάχθεια », *Paulys Realencyclopädie* (Bd. II, A,1 ; München 1974 ; 1ère éd. 1921), c. 1117. Fluss fait remarquer que l'on ne savait déjà plus en quoi consistait exactement la sisachthie au 4ème s. av. J.-C.

le jubilé qui, plus réaliste peut-être, admet qu'une dette puisse être remboursée, au moins en partie, par le travail du débiteur au service de son créancier, mais ceci pour un temps déterminé. Le jubilé apparaît plus souple que l'interdiction du prêt avec gage personnel, grâce au relais de la *g^e'ullâ*. Celle-ci permet d'anticiper le jubilé en libérant ou bien la terre, ou bien les personnes avant l'échéance de la cinquantième année tout en donnant satisfaction au créancier.

3.2 *Le mīšarum et l'andurārum à Babylone et en Assyrie*

On trouvera dans des synthèses récentes l'état de la question sur les décrets mésopotamiens d'affranchissement[78]. Publié en 1958 de façon scientifique par Kraus[79], l'édit de *Ammi-ṣaduqa* rapporte en détail un décret d'annulation de dettes à Babylone entre 1700 et 1600 av. J.-C. C'est le seul exemplaire complet d'un tel édit qui nous soit parvenu[80]. On voit mal comment il aurait pu être encore connu au temps biblique, mais il nous renseigne sur un phénomène économique et social de tous les temps, et sur la façon dont on essayait d'y faire face dans l'Antiquité. Il prévoit l'annulation de certaines dettes mais pas de toutes, ainsi que la libération (*andurārum*) d'esclaves pour dettes, dans la mesure où l'endettement était la cause de l'esclavage. Nous avons vu comment Bottéro y distingue les « prêts de nécessité » et les « prêts de rapport »[81]. Les premiers sont touchés par les mesures d'annulation mais pas les seconds. L'édit commence de la façon suivante (article 1') : « [ ] [atten]du que [le roi a r]établi [l'é]qui[té pou]r le pays, est r[emis] : l'« huissier » [n]e crie[ra] point aprè[s la maison dudit] »[82]. Le terme akkadien rendu ici par « équité » (parfois par « justice » chez d'autres auteurs[83]) est *mīšarum*. L'édit de *Ammi-ṣaduqa* ne fait pas allusion à une

78 Voir plus haut, n. 69, p. 342.

79 F. R. KRAUS, *Ein Edikt des Königs Ammi-ṣaduqa von Babylon* (Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia 5 ; Leiden 1958). Bottéro en a donné une traduction française d'après l'édition de Kraus. Cf. BOTTÉRO, « Désordre économique », p. 114-120 ; cf. également Johannes OLIVIER, « Restitution as Economic Redress : The Fine Print of the Old Babylonian *mēšarum*–Edict of Ammisaduqa », *ZAR* 3 (1997), p. 12-25, qui donne une traduction anglaise.

80 Cf. Hannes OLIVIER, « The Periodicity of the *Mešarum* again », *Text and Context.* Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham (ed. Walter T. CLAASSEN) (JSOTS 48 ; Sheffield 1988), p. 229.

81 Cf. BOTTÉRO, « Désordre économique », p. 124-126. Voir plus haut, p. 263.

82 BOTTÉRO, « Désordre économique », p. 115. Les lettres entre crochets correspondent aux reconstitutions de Kraus.

83 Cf., par exemple, LEWY, « The Biblical Institution , p. 28 ; LEMCHE, « *andurārum* and *mīšarum* », p. 74. Kraus traduit par « *gerechte Ordnung* ». KRAUS, *Ein Edikt des Königs Ammi-ṣaduqa*, p. 27.

redistribution des terres et d'après J. Olivier, il ne touchait qu'une partie assez limitée de la population[84].

D'autres édits de *mīšarum* devaient cependant annuler des ventes de propriété sous certaines conditions. On peut notamment le déduire de la correspondance que l'on a pu retrouver sur des tablettes cunéiformes. Une lettre datant de la septième année de Hammurapi, conservée au musée du Louvre, évoque explicitement un édit royal commandant la restitution des terres vendues[85]. Une autre tablette conservée au British Museum porte une lettre de contestation d'un acheteur mécontent qui en appelle au roi. Il s'estime lésé de ce que l'on ait abusivement « brisé sa tablette » (le contrat d'achat) alors que selon lui elle n'entrait pas dans le champ du *mīšarum*[86]. L'édit de *mīšarum* pouvait non seulement annuler certaines dettes publiques et privées, mais aussi libérer des esclaves pour dettes, annuler certaines taxes royales et aussi exempter du service militaire[87].
Mīšarum et *andurārum* pouvaient être associés, au moins dans certains cas[88]. Le mot *andurārum*[89] désigne l'affranchissement des esclaves mais aussi plus largement l'annulation de dettes ou de ventes de propriétés[90]. Il est possible que progressivement le mot *andurārum* en soit venu à désigner la proclamation d'un *mīšarum*. Si le mot *mīšarum* disparaît des actes juridiques après l'époque paléo-babylonienne en effet, le mot *andurārum* continue d'être utilisé. L'*andurārum* est bien documenté dans les archives royales de Mari, sur les bords de l'Euphrate, où il est lié à la restitution de propriétés foncières : des contrats cherchent à s'en prémunir par avance[91]. Cependant, on est encore loin de la période biblique. En revanche, on trouve la trace de l'*andurārum* jusque pendant l'empire néo-assyrien contemporain de la royauté en Israël.

Deux documents datant du règne du souverain assyrien Sargon II (721-705 av. J.-C.) évoquent la proclamation par le roi d'un *andurārum*. Celui-ci consiste en une annulation des impôts et de la corvée pour des villes babyloniennes[92]. Une inscription du roi Asarhaddon[93] proclame également une remise de dettes et une abrogation des taxes pour les habitants de la ville d'Assur qui se termine par l'évocation de l'*andurārum* pour ses habitants[94]. Le fait que ces mesures touchaient également la restitution des biens

---

84 Cf. J. OLIVIER, « Restitution », p. 22-23.

85 Cf. SIMONETTI, « *Nachlassedikte* », p. 33.

86 Cf. FINKELSTEIN, « Some New Misharum Material », p. 236.

87 Cf. J. OLIVIER, « Restitution », p. 19.

88 Voir LEWY, « The Biblical Institution », p. 28*.

89 Voir plus haut, p. 99.

90 Cf. LEMCHE, « *andurārum* and *mīšarum* », p. 18.

91 Cf. SIMONETTI, « *Nachlassedikte* », p. 44-48, notamment le § 4, p. 46 en lien avec le document retrouvé à Terqa, p. 48.

92 Cf. OTTO, « Programme », p. 44-45.

93 Fils de Sénnakérib, Asarhaddon s'assit sur le trône de son père en 681 av. J.-C. et régna jusqu'en 669. Cf. 2 R 19,37 ; Is 37,38.

94 Cf. OTTO, « Programme », p. 46.

immobiliers semble « vraisemblable » à Otto[95]. Selon lui cependant, ces dispositions n'avaient en réalité aucune efficacité. À la différence de ce qui était pratiqué dans le royaume paléo-babylonien en effet, les actes juridiques royaux de l'empire néo-assyrien restaient subordonnés au droit contractuel. La mention de l'*andurārum* dans des contrats de l'époque afin de se prémunir contre ses effets montre qu'il ne pouvait entrer réellement en vigueur[96]. Il restait lettre morte et servait uniquement à la propagande royale[97].

Des édits de ce type seront promulgués jusqu'au temps de Ptolémée en Égypte[98]. Sur la « Pierre de Rosette » par exemple, le décret de Ptolémée V remet les dettes envers la couronne (ce qui est limité) et libère les prisonniers des charges qui pesaient sur eux[99].

La question qui se pose à propos de ces décrets est celle de la périodicité. Comme pour la Sisachtie de Solon, il est tentant d'y voir un parallèle aux lois bibliques de la *šᵉmiṭṭâ* en Dt 15 et du jubilé en Lv 25, et peut-être leur source lointaine[100]. Il apparaît cependant impossible de prouver le caractère cyclique de ces édits, même si leur relative fréquence est reconnue[101]. Ils étaient probablement promulgués peu après l'accession au trône du souverain et visaient à pallier, de façon inefficace semble-t-il, des maux endémiques[102].

3.3 Traits communs et originalité du jubilé biblique

Les édits royaux d'affranchissement et d'annulation des dettes sont donc une réalité bien connue de l'Orient Ancien et de l'Antiquité grecque. Weinfeld pointe ce qu'il considère comme des traits communs au jubilé biblique et aux édits mésopotamiens de *mīšarum* et d'*andurārum* ou grecs d'affranchissement : la proclamation solennelle (cf. Lv 25,9-10) ; des expressions communes (« il sortira lors du jubilé » en Lv 25,28.55 ;

---

95 Cf. OTTO, « Programme », n. 110, p. 48.

96 On pense ici au « prosbul » autorisé par Hillel, qui permettra de contourner la loi de rémission du Deutéronome dans le judaïsme. Les mêmes causes produisent les mêmes effets.

97 Cf. OTTO, « Programme », p. 48-49.

98 Cf. WEINFELD, *Social Justice*, p. 168-174 ; ÉTIENNE, « Les rémissions », p. 49-53.

99 Cf. Carol ANDREWS, *La Pierre de Rosette* (London 1993), p. 26-29. Voir les n° 13-14.

100 Cf. LEWY, « The Biblical Institution », p. 29* ; WEINFELD, *Social Justice*, p. 152-168.

101 Pour un aperçu synthétique, cf. H. OLIVIER, « The Periodicity », p. 227-235 ; CHARPIN, « Les prêteurs », p. 186, avec bibliographie.

102 Cf. KRAUS, « Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon », *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday*, (Assyriological Studies 16 ; Chicago 1965), p. 229-231. Kraus recense 15 ou 18 remises en 150 ans, ce qui montre que ces mesures ne mettaient pas fin aux problèmes qu'elles affrontaient, mais aucun caractère cyclique n'est décelable. Voir également BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 37.

« *d^e^ror* » et « chacun de vous retournera dans sa propriété et chacun retournera dans son clan » en Lv 25,10) ; la procédure de la remise des dettes[103].

On peut cependant relever deux différences majeures entre le jubilé biblique et les édits que nous venons de mentionner :

1. Le caractère ponctuel de ces édits les différencie nettement du jubilé biblique. Même s'ils ont une dimension religieuse[104], ils sont une initiative royale qui vise comme le jubilé à faire face au problème de l'endettement, mais de façon différente. Comme le souligne Lafont, ils ne sont pas « des lois, au sens technique »[105]. Dans le droit mésopotamien, il ne semble pas qu'il y ait de lien entre un droit de rachat intermédiaire, (tel que le jubilé peut le prévoir par la *g^e^'ullâ*), et les édits de libération royaux irréguliers. Étant imprévisible, l'édit ne peut donner lieu à un calcul du prix de vente des terres tel qu'il est exposé en Lv 25,14-16, et supposé en Lv 25,27-28 : il ne peut être intégré dans les dispositions contractuelles. Selon Otto, par l'institutionnalisation de ce type de mesure, le droit biblique établit sur un nouveau fondement la mise en application du droit et de la justice[106].

Otto a souligné à juste titre que l'intervention arbitraire de l'État pour annuler des dispositions contractuelles posait un problème redoutable, qui a trouvé en Mésopotamie deux solutions non satisfaisantes : ou bien la subordination du droit contractuel aux dispositions royales, au risque de créer la confusion en voulant rétablir la justice sociale (comme dans le royaume paléo-babylonien) ; ou bien la subordination des édits publics au droit contractuel, au risque de voir les édits royaux rester lettre morte, aux dépens de l'équilibre social (comme en Assyrie à toutes les époques). Dans un cas comme dans l'autre, constate Otto, la mise en pratique du droit et de la justice n'est pas satisfaisante[107].

---

103 Cf. WEINFELD *Social Justice*, p. 157-168.

104 Cf. BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 28 et 40-44.

105 « (...) ils ne constituent pas des lois, au sens technique, puisqu'il s'agit de mesures ponctuelles, rétroactives et limitées par leur objet, qui abrogent une partie du droit sans combler le vide juridique subsistant ». LAFONT, *Femmes*, p. 8.

106 Cf. OTTO, « Programme », p. 54, à propos de Dt 15,1-10. Otto considère cependant que Dt 15,1-18 est un texte programmatique de nature éthique, qui n'entre pas dans le système juridique proprement dit (ibid., p. 54-55). Pourtant, rien n'isole ces dispositions de celles qui précèdent et de celles qui suivent sur un plan littéraire. Il n'y a aucune rupture qui indiquerait nettement au lecteur qu'elles sont de nature différente. Dès lors, on peut se demander si cette distinction entre textes de nature éthique et textes juridiques reflète véritablement la mentalité biblique. C'est justement ce mélange entre dispositions juridiques et parénèse qui fait l'originalité de la loi biblique. Cf. SKA, « Le droit d'Israël », p. 38-39. Le fait qu'un recours à un tribunal pour les contestations éventuelles ne soit pas mentionné, mais seulement le recours devant Dieu n'est pas une preuve en soi, nous semble-t-il, du caractère non juridique d'un texte biblique si l'on prend en compte la spécificité de la loi biblique. Il est rare que le recours au tribunal y soit explicité. Quant au jugement divin, il est la toile de fond de toute la législation biblique. Ex 22,21-26 est un bon exemple de la difficulté à séparer en catégories juridique/éthique. Voir également Ex 22,6-12.

107 Cf. OTTO, « Programme », p. 51.

2. Autre différence majeure, le lien intrinsèque entre l'affranchissement et le retour de chacun dans la propriété ancestrale peut être déduit de certaines de ces mesures mais il n'est pas nettement affirmé, comme en Lv 25,10. Sauf dans la réforme de Solon, l'esclavage lui-même n'est pas remis en cause. Encore faut-il rappeler dans ce dernier cas le caractère utopique d'une interdiction de toute garantie sur les prêts prise auprès des personnes.
Au contraire, il convient de souligner le caractère régulier, et donc programmé, de la libération proclamée par le jubilé et son caractère universel. À la différence des édits d'affranchissement ou d'annulation de dettes publiés par les rois babyloniens ou assyriens, cette libération ne doit rien à la bonne grâce du roi, qui n'est pas mentionné. Elle est le fait de la loi[108], qui seule peut avoir une ambition réformatrice par son caractère durable[109]. Le caractère institutionnel du jubilé lui donne donc cette valeur réformatrice à laquelle ne peuvent prétendre les édits babyloniens qui, du fait de leur caractère ponctuel, ont plutôt un caractère palliatif[110].

Même les textes qui, en dehors de Lv 25, peuvent rappeler un *andurāru* par l'utilisation du terme hébreu *d^erôr*, n'évoquent pas la libéralité royale : en Jr 34, si le roi Sédécias est l'initiateur de l'affranchissement (Jr 34,8), Jérémie rappelle que c'est en vertu de la loi (Jr 34,13)[111]. Pour Schenker, l'épisode est comparable à la résolution prise par Josias d'appliquer la loi déjà existante mais oubliée (2 R 23). En Ez 46,17 le prince apparaît même comme le bénéficiaire de la libération.

La sisachtie et l'édit de *Ammi-ṣaduqa* sont, en outre, des mesures de gouvernement qui visent à rétablir la paix civile, mais ne comportent pas directement de motivation religieuse, et *a fortiori* de référence à une histoire du salut qui justifierait de telles mesures[112]. Il n'y a aucun lien avec une quelconque année de jachère pour la terre qui faciliterait la redistribution des propriétés. Ce rapport à la terre reste le propre des lois bibliques.
Dès lors, on peut s'interroger sur le lien entre ces motivations religieuses et l'essence même du jubilé.

---

108 Et la loi biblique ne doit rien au roi (qui s'y soumet), ce qui la différencie des lois des autres pays du Proche-Orient Ancien. Cf. LAFONT, *Femmes*, p. 11-13 ; SKA, « Le droit d'Israël », p. 28-30.

109 Ce qui ne veut pas dire que toute loi a nécessairement une valeur réformatrice. Cf. Sophie LAFONT, « Ancient Near Eastern Laws : Continuity and Pluralism », *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. Revision, Interpretation and Developement » (ed. Bernard M. LEVINSON) (JSOTS 181 ; Sheffield 1994), p. 94-95 (contre la thèse de Westbrook).

110 Cf., à ce sujet, LAFONT, « Ancient Near Eastern Laws », p. 96-97, qui nie le caractère réformateur des édits babyloniens ; de même J. OLIVIER, « Restitution », p. 24. En ce sens, contrairement à ce qu'affirme Bord, même en admettant la réalité de ces mesures, on peut bien parler d'inefficacité à traiter un problème endémique et la répétition de ces décrets est bien le signe patent de cette inefficacité à long terme. Cf. BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 37.

111 Cf. Adrian SCHENKER, « Die Freilassung der Hebraïschen Sklaven nach Dtn 15,12 und Jer 34,8-22 », *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien (OBO 172 ; Fribourg – Göttingen 2000), p. 156-157.

112 Cf. WEINFELD, *Social Justice*, p. 175.

Chapitre 16

Les clauses de motivation et le contenu de la loi

Nous avons relevé, au début de la troisième partie, les deux expressions qui semblent se faire écho : כִּי־לִי הָאָרֶץ (v. 23) et כִּי־לִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים (v. 55)[1]. Elles nous semblent éclairer de façon fondamentale la « philosophie » des dispositions qui se situent entre ces deux versets. Les thèmes de la terre et des Israélites comme serviteurs se retrouvent encore au v. 38 (sortie d'Égypte et don de la terre) et au v. 42 (sortie d'Égypte et Israélites comme serviteurs de YHWH).

Chacune de ces « clauses de motivation »[2] est invoquée à l'appui des prescriptions données pour régler les différents cas exposés : celle du v. 23 à propos de la *g^{e}'ullâ* sur la terre ; celle du v. 38 à propos du renoncement aux intérêts ; celles des v. 42 et 55 à propos de la mise sous la tutelle d'un compatriote ou de l'esclavage sous la domination d'un maître étranger. Seule celle du v. 38 n'est pas introduite par כִּי, la conjonction la plus fréquente dans les clauses de motivation de l'Ancien Testament[3] mais est présentée sous forme asyndétique avec la formule אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, formule apparue déjà en Lv 25,17b introduite par כִּי. Cette formule est fréquente dans le clauses de motivation du Code de Sainteté qui mentionnent la sortie d'Égypte[4].

Avant de nous intéresser aux clauses de motivation propres à Lv 25, qui offrent les principes théologiques dont s'inspire, selon nous, cette législation, nous nous arrêterons brièvement sur cet élément stylistique si fréquent dans

---

1 Voir plus haut, p. 175.

2 L'un des premiers à s'intéresser à ce sujet parmi les auteurs modernes fut B. Gemser, dans un article de 1953. Le sujet a été traité plus en détail par Sonsino dans une monographie pubilée en 1980. Cf. B. GEMSER, « The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law », Congress Volume, Copenhagen1953 (ed. G. W. ANDERSON – A. BENTZEN – P. A. H. de BOER – M. BURROWS – H. CAZELLES – M. NOTH) (VTS 1, Leiden 1953), p. 50-66 ; Rifat SONSINO, *Motive Clause in Hebrew Law, Biblical Forms and Near Eastern Parallels* (SBLDS 45 ; Chico 1980).

3 Cf. GEMSER, « Motive Clauses », p. 53. On trouvera un tableau de statistiques concernant les différentes introductions aux clauses de motivation dans Sonsino, Motive Clauses, p. 103.

4 Cf. GEMSER, « Motive Clauses », p. 54 et n. 6. En dehors de Lv 25, les références pour la mention de la sortie d'égypte dans les clauses de motivation du Code de Sainteté sont : 19,33.36 ; 22,32 ; 23,43 ; 26,13.44.45. La formule אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם elle-même, ou l'une de ses variantes, ponctue bon nombre de prescriptions du Code de Sainteté (45 en tout). Gemser l'appelle « motive refrain or sanction clause ». Ibid. Il y voit une origine liturgique (p. 63).

les lois de l'Ancien Testament, que les travaux récents ont bien mis en lumière. Nous nous intéresserons ensuite, en conclusion, au lien entre ces clauses de motivation et la substance des dispositions qu'elles éclairent[5].

1 Les clauses de motivation dans les lois de l'Ancien Testament

La typologie présentée par Gemser nous semble précieuse pour analyser les clauses de motivation dans les lois de l'Ancien Testament. Grâce à elle, nous pourrons mieux mesurer où réside l'originalité véritable de l'Ancien Testament par rapport à d'autres civilisations de l'Orient Ancien qui servent souvent de référence lorsqu'on étudie les lois bibliques, notamment les lois sur l'esclave. Nous nous appuierons également sur les travaux de Sonsino.

1.1 La typologie de Gemser

Parmi les clauses de motivation qui figurent dans les lois de l'Ancien Testament, Gemser distingue quatre types[6] :
1. Celles qui ont un caractère explicatif.
P. ex. : Ex 21,21, à propos de l'esclave ou de la servante qui meurent des suites de blessures de la main de leur maître : « [il ne sera pas vengé] car il était son argent » (כִּי כַסְפּוֹ הוּא). C'est un motif qui vise à faire comprendre la logique de la loi et se situe uniquement sur le plan rationnel. Parfois, ce type de clause consiste seulement à rappeler un élément-clé contenu dans l'exposé du cas. P. ex. : « car elle n'était pas affranchie », en Lv 19,20, à propos d'une esclave définie dans la protase du cas exposé comme « ni rachetée ni affranchie »[7].
2. Celles qui ont un contenu éthique.
P. ex. : Dt 5,14 : le repos sabbatique est justifié par le souci du repos de l'esclave et de la servante. Ou encore : la loi qui veut que l'on rende à un pauvre son manteau pris en gage avant le coucher du soleil est justifiée de la façon suivante : « car c'est là sa seule couverture, le manteau qui protège sa peau. Dans quoi se coucherait-il ? » (Ex 22,26a). On parlerait peut-être aujourd'hui de motif « humanitaire ». Ce motif fait appel à des sentiments humains vis-à-vis du personnel employé dans l'exploitation familiale.

---

5 Grünwaldt perçoit Lv 25,23 comme une « devise » (*Motto*) qui éclaire tout un paragraphe (« *Abschnitt* »), malheureusement sans préciser lequel. Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 395.

6 Cf. GEMSER, « Motive Clauses », p. 55-61. D'autres classifications sont possibles. Amsler, par exemple, dont l'étude dépasse le champ de la stricte forme littéraire « clause de motivation », distingue cinq motivations dans les commandements du Deutéronome : 1. par les œuvres accomplies par YHWH dans l'histoire de son peuple– 2. par la relation de YHWH avec son peuple – 3. par l'unicité de la volonté de YHWH – 4. par l'appel au discernement – 5. par le bonheur. Cf. AMSLER, « Motivations », p. 130-138 (Amsler ne cite pas Gemser). L'auteur remarque que ces différentes manières de motiver un commandement peuvent se combiner entre elles (ibid., p. 137).

7 Pour d'autres exemples, cf. SONSINO, *Motive Clauses*, p. 106-107.

3. Celles qui sont de type religieux (cultuel ou théologique).
Dans ce type de clauses figure ce que Gemser appelle les *tô'ēbâ-laws* du Deutéronome et du Code de Sainteté. Ex : en Lv 18,22, l'interdit de l'homosexualité est ponctué par la phrase stéréotypée : « c'est une abomination (תּוֹעֵבָה) ». Le plus souvent la formule présente une référence religieuse explicite : « car c'est une abomination pour le Seigneur ton Dieu » (כִּי תוֹעֲבַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא ; Dt 17,1).

En Dt 23,15, le motif donné pour le souci de garder la pureté du camp est la présence du Seigneur dans le camp : « il ne faut pas que le Seigneur voie quelque chose qui lui ferait honte : il cesserait de te suivre ». Ces clauses de motivations peuvent ainsi être tirées du comportement divin, ou même des attributs divins, ou plus simplement encore du fait que c'est Dieu qui parle (אֲנִי יְהוָה) : parce que ce Dieu est un dieu jaloux, il ne faut pas se prosterner devant d'autres dieux (Ex 20,5) ; parce qu'il n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort, il ne faut pas prononcer son nom à tort (Ex 20,7) ; parce qu'il est saint, il faut être saint (Lv 19,2). Gemser remarque que les clauses de motivation de ce type sont très nombreuses, en particulier dans le Code de Sainteté, où le refrain אֲנִי יְהוָה est particulièrement présent[8]. Elles peuvent d'ailleurs renforcer une clause de type humanitaire. P. ex. : la deuxième clause de motivation en Ex 23,26b, à propos du manteau pris en gage au pauvre : « et s'il arrivait qu'il crie vers moi, je l'entendrais, car je suis compatissant, moi ».

4. Celles qui sont de type historico-religieux.
Elles font référence à l'histoire du salut, c'est-à-dire la sortie d'Égypte et le don du pays. Beaucoup de règles liturgiques ont ce type de motivation dans la mesure où les fêtes sont souvent un mémorial de l'événement du salut. C'est ainsi que la fête des Tentes, en Lv 23,43, est présentée comme un mémorial du séjour au désert. Mais les lois sociales de l'Ancien Testament s'appuient aussi souvent sur ce type de motivation. Par exemple, la seconde motivation du sabbat en Dt 5,15 renforce le motif purement humanitaire par le rappel de la libération de l'esclavage. Ou encore, la justification de la gratification à donner à l'esclave affranchi en Dt 15,15 ou celle de l'amour envers l'immigré en Lv 19,33.

1.2 Le dépassement de la loi demandé par la Loi : la « crainte de Dieu »

La motivation ultime de l'observance de la loi en Israël n'est pas simplement l'ordre social. La Loi d'Israël va jusqu'à commander d'aimer, ce qui est révélateur d'un dépassement de la loi au sens strictement juridique. Cela ne peut être fait qu'avec l'appui d'une motivation externe à la loi : l'émigré, prescrit le Lévitique, « tu l'aimeras comme toi-même car vous avez été des émigrés dans le pays d'Égypte. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu » (Lv 19,34). Comme l'a bien compris Rachi, à propos de la formule « tu

8 Cf. GEMSER, « Motive Clauses », p. 60.

craindras ton Dieu » en Lv 25,43, la Loi fait alors appel à la conscience du croyant dans des domaines où lui seul peut être juge de la conformité de son comportement à l'esprit de la loi[9]. Elle s'adresse donc à la responsabilité de celui auquel elle est destinée.

On touche là au problème de la réception de prescriptions qui n'appartiennent pas seulement au registre de la loi civile, mais aussi au registre du précepte religieux. Le problème se pose avec acuité dans une société qui n'est plus unifiée par la même foi (ou du moins la même culture religieuse), la même histoire « sainte » dont chacun se sent héritier. Là où communauté civile et communauté religieuse se distinguent nettement, l'acceptation d'une loi à caractère religieux[10] comme loi civile est loin d'aller de soi. Là où un certain nombres de *gērîm w^{e}tôšābîm* ont acquis une surface sociale qui les met en position de force, les lois sociales du Pentateuque peuvent n'apparaître que comme des vœux pieux. En effet, elles ne sont pas justifiées uniquement par la raison, ce qui leur donnerait un caractère universel, mais aussi par la « crainte de Dieu »[11]. Elles ne s'imposent donc dans toute leur force qu'aux membres de la communauté des enfants d'Israël.

Or, ces derniers n'ont pas forcément le pouvoir de changer directement un état de fait, comme le montre le jeu grammatical des personnes en Lv 25,53b : « il ne dominera pas sur lui avec brutalité à tes yeux »[12]. La loi ne peut pas s'adresser au *gēr w^{e}tôšāb* en invoquant la sortie d'Égypte comme elle le fait pour le maître israélite. Elle s'adresse donc à celui qui n'est que témoin d'un rapport social. D'où la nécessité de soustraire autant que possible les Israélites à l'influence de ceux qui ne partagent pas leur « crainte de Dieu », fondement d'un bon nombre d'exigences de la loi[13].

1.3 Les motivations de type moral ou religieux : une particularité des lois bibliques

Gemser faisait des clauses de motivation une caractéristique exclusive de la loi d'Israël par rapport aux codes des civilisations anciennes du Proche-

---

9 Cf. RACHI, *Le Lévitique*, p. 197. Milgrom ajoute Lv 19,14 (à propos du respect envers l'aveugle et le sourd) et Lv 25,17 (transaction de propriété foncière). MILGROM, *Leviticus*, p. 2228.

10 C'est-à-dire d'une loi marquée en profondeur par une préoccupation religieuse, comme l'indiquent les clauses de motivation à caractère religieux dans la Torah, non d'une loi simplement promulguée dans un cadre religieux qui fait référence à un ou des dieux, ce qui est le contexte culturel normal de l'antiquité.

11 Cf. Lv 25,17.36.43.

12 Nous choisissons ici la traduction littérale donnée en note par la TOB, n. *e*, p. 260.

13 Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 344.

Orient, d'où elles sont absentes selon lui[14]. Sonsino, vingt-cinq ans plus tard, est plus nuancé. Il remarque que des clauses de motivation existent bien dans les lois du Proche-Orient ancien, mais en nombre beaucoup plus limité, et surtout, d'un type unique[15]. Le style parénétique n'apparaît pas dans les clauses de motivation des lois extra-bibliques, qui ont un ton plus « technique »[16]. Celles-ci consistent essentiellement en des explications internes à la loi qui justifient sa logique, ce que l'on pourrait ranger dans la première catégorie de Gemser.

Les clauses de motivation bibliques, elles, ajoutent souvent un élément nouveau qui donne une justification externe à la prescription[17] : c'est le cas pour les trois derniers types de Gemser, qui font appel soit aux sentiments d'humanité envers le prochain, soit à l'autorité divine du législateur, dont Moïse n'est que l'interprète[18]. Cela est vrai notamment dans le domaine des relations sociales, qui nous intéresse ici dans le cadre de l'étude de Lv 25. Le lien entre l'événement et la loi est véritablement une caractéristique d'Israël, qui structure d'ailleurs l'ensemble du Pentateuque[19]. Le Deutéronome est particulièrement marqué par un souci didactique qui va bien plus loin que ce que l'on peut trouver dans les lois du Code de l'Alliance ou les lois sacerdotales (H ou P) [20].

Il n'est guère étonnant que le champ des relations sociales soit un lieu privilégié pour énoncer des clauses de motivation de type humanitaire ou religieux. Comme nous l'avons noté à propos de l'usage du mot « frère », la loi d'Israël invite à dépasser le légalisme dans ce domaine et fait appel à la générosité[21]. Elle le fait au

---

14 Cf. GEMSER, « Motive Clauses », p. 62.

15 Cf. son chapitre consacré à l'étude comparative entre les clauses de motivation dans l'Ancien Testament et dans les codes de lois extra-bibliques : SONSINO, *Motive Clauses*, p. 153-192, notamment la conclusion p. 172-175. Selon les calculs de Sonsino,53 % des lois qui ont un caractère moral ou humanitaire ont une clause de motivation, contre 27 % des lois ayant un caractère sacral ou cultuel (*cultic/sacral instructions*). Mais Sonsino n'indique pas comment il définit ces différentes catégories. Cf. SONSINO, *Motive Clauses*, p. 99.

16 Cela ne veut pas dire que le droit du Proche-Orient ancien en dehors d'Israël n'avait pas de fondement éthique ou religieux, mais celui-ci est exprimé plutôt dans le prologue ou l'épilogue d'un code, où le roi se présente comme inspiré par la ou les divinités. Cf. LAFONT, *Femmes*, p. 12-13.17 ; BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 41. Sur le caractère original du style parénétique dans les lois d'Israël par rapport à la littérature juridique des pays environnants, cf. Ska, « Le droit d'Israël », p. 38-39.

17 Cf. SONSINO, *Motive Clauses*, point 6) p. 174 et p. 106-108.

18 Dans les clauses de motivation des autres codes de lois de l'Orient ancien, les dieux ne prennent pas la parole. « In fact, in these laws, the deity is completely silent, yielding its place to a human lawgiver whose main concern is economic rather than religious ». SONSINO, *Motive Clauses*, p. 174.

19 Cf., à ce sujet, AMSLER, « Les documents », p. 235-254.

20 Ce souci transparaît aussi bien dans les discours de Moïse qui encadrent le Code Deutéronomique que dans les nombreuses clauses de motivation, plus sobres, qui accompagnent de nombreux commandements Cf. AMSLER, « Motivations », p. 131.

21 Voir plus haut, notre point 2.1, p. 180.

nom de Dieu, mais d'un dieu qui s'est présenté déjà, au moment de la conclusion de l'Alliance, comme celui qui a libéré son peuple d'Égypte (Ex 19,4 ; cf. aussi le début du décalogue : Ex 20,2 ; Dt 5,6). C'est à ce titre que le Seigneur prend la parole pour donner la Loi à Israël. Ayant le premier donné l'exemple de la magnanimité dans l'événement de l'Exode, il peut demander en retour à son peuple la générosité, la gratuité et le sens de la fraternité qu'il attend de lui dans les rapports humains. Il fait alors appel, dans certains cas, à un dépassement du juridisme ou de la froide logique économique pour entrer dans sa logique à lui : le respect des personnes et notamment des plus pauvres.
Ainsi, le créancier doit renoncer à son droit légitime sur le gage car le souci de la personne du pauvre et de sa vie prend le pas sur le droit à l'usufruit du gage (Ex 22,25-26). Le souci de la subsistance des pauvres prend le pas également sur le droit légitime du propriétaire à bénéficier de tous les fruits de sa récolte, d'où le droit de glanage lors de la moisson annuelle (Lv 19,9-10 ; 23,22). C'est encore le respect des personnes qui motive l'interdiction de profiter de l'affaiblissement économique d'un frère en l'opprimant de façon arbitraire, quelle que soit la légitimité du titre de créance (Lv 25,43).

Les clauses de motivation que présente Lv 25 appartiennent aux deux dernières catégories de la typologie de Gemser exposée plus haut. On peut les regrouper de la façon suivante :
– les clauses de type purement religieux, sans dimension historique. Il s'agit de la formule classique « tu craindras le Seigneur ton Dieu » aux v.17.36.43 et aussi de la formule « car la terre est à moi, car vous êtes des immigrés-résidents vis-à-vis de moi (כִּי־לִי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי) ». Cette dernière ne fait pas directement allusion à un événement de l'histoire du salut, même si l'on peut comprendre ici, indirectement, une allusion au don de la Terre Promise dans la mention du statut de *gērîm w*^{e}*tôšābîm* des Israélites vis-à-vis de Dieu.
– les clauses de type historico-religieux. Il s'agit ici des trois clauses de motivation qui font allusion à la sortie d'Égypte : v. 38.42.55.
Sans nous attarder sur les clauses du type « tu craindras le Seigneur ton Dieu », nous étudierons successivement d'une part la clause, ou plutôt la double clause du v. 23 qui se rapporte à la terre et au statut des Israélites sur cette terre, puis les trois clauses des v. 38.42.55, qui mentionnent toutes trois la sortie d'Égypte et dans lesquelles on peut reconnaître aussi une inclusion avec la reprise, à la fin du v. 55, de la formule « je suis le Seigneur votre Dieu » (אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם) qui apparaît au début du v. 38.

2 « La terre est à moi et vous êtes des immigrés-résidents vis-à-vis de moi (v. 23) »

La clause de motivation du v. 23 se dédouble en deux motivations successives, dont la seconde n'est que la conséquences de la première : « la terre est à moi » et « vous êtes des *gērîm w*^{e}*tôšābîm* devant moi ». La

proclamation des droits de YHWH sur la terre est ainsi renforcée par la désignation, étonnante dans le Pentateuque, des fils d'Israël comme *gērîm* et *tôšābîm* devant lui, dans leur propre pays.

2.1 « La terre est à moi »

L'affirmation כִּי־לִי הָאָרֶץ, exprimée avec une concision qui ne lui donne que plus de force en Lv 25, peut être rapprochée d'autres passages de l'Ancien Testament où le Seigneur s'attribue la terre. L'idée que YHWH est propriétaire de la Terre Promise, en effet, n'est pas une nouveauté de Lv 25. On la trouve exprimée dans certaines formules de Josué ou des Prophètes. Elle est sous-jacente à l'idée même d'un don du pays par le Seigneur.

Dans le livre de Josué, la Terre Promise, située en deçà du Jourdain, est opposée, sous l'angle de la pureté, au territoire des tribus demeurées au-delà du Jourdain. L'occasion en est la construction d'un autel dans ce territoire considéré comme impur. Il vaut la peine de s'attarder sur la formulation étonnante de Jos 22,19 : « or donc, si le pays en votre propriété est impur, passez alors dans le pays de la propriété du Seigneur où se trouve la demeure du Seigneur ; soyez propriétaires au milieu de nous, mais ne vous révoltez pas...etc. ». La racine אחז est au cœur de ce verset où elle est répétée trois fois. Le pays où se trouve la demeure du Seigneur reste le pays « de la propriété du Seigneur » (אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה). Le récit de la répartition du pays par tirage au sort sur ordre du Seigneur, dans le livre de Josué (Jos 13-19), est selon de Vaux « l'expression du souverain domaine de Dieu sur la terre »[22]. Et cependant, il est possible pour une famille de devenir propriétaire dans ce pays qui est déjà la propriété du Seigneur : c'est à cela que les représentants des tribus entrées en Terre Promise invitent les tribus restées au-delà du Jourdain en Jos 22,19.

On retrouve chez les prophètes cette conception de la Terre Promise comme propriété du Seigneur[23]. En Os 9,3, le prophète annonce une déportation : « ils ne pourront pas rester dans le pays du Seigneur » (בְּאֶרֶץ יְהוָה)[24]. En Jr 2,7 et 16,18, c'est le Seigneur lui-même qui parle pour déplorer la profanation de son pays par le comportement des Israélites : « ils ont profané mon pays (אַרְצִי) par la charogne de leurs ordures et rempli mon patrimoine (נַחֲלָתִי) de leurs horreurs » (Jr 16,18). Dans ces deux versets, comme en Jos 22,19 mais cette fois à travers un parallèle, « la terre » est associée à un nom qui appartient à la sphère du droit de propriété : « patrimoine

22 DE VAUX, *Institutions*, T. I, p. 253.

23 Cf. le titre significatif choisi par Habel pour le cinquième chapitre de son étude sur les idéologies de la terre dans la Bible : « Land as YHWH's Personal *naḥalah* : a Prophetic Ideology » ; HABEL, *The Land is Mine*, p. 75-96. Habel se limite cependant dans ce chapitre à étudier le livre de Jérémie.

24 En Is 14,2, l'expression voisine אַדְמַת יְהוָה est utilisée. C'est la seule occurrence de cette expression.

(*naḥălâ*) »[25]. Ceux qui disposent du pays n'en disposent donc pas comme des propriétaires absolus puisque la terre reste le patrimoine du Seigneur, un patrimoine à respecter et à garder pur (cf. Lv 18,24-30).

Ailleurs, c'est contre les nations qui ont fait irruption dans « son » pays que le Seigneur se dresse[26]. En Ez 36,5, le Seigneur accuse en particulier Édom : « ils se sont approprié mon pays (נָתְנוּ־אֶת־אַרְצִי לָהֶם לְמוֹרָשָׁה) ». Là encore, on reconnaît le vocabulaire de la propriété (מוֹרָשָׁה : possession ; cf. Ez 11,15). Le Seigneur apparaît ici comme un propriétaire qui défend son droit contre des adversaires qui se sont emparés de façon illégitime de son bien[27]. La formule d'Ez 36,5 n'est d'ailleurs pas sans rappeler certaines formules du Deutéronome qu'elle semble « retourner » pour souligner combien la main-mise sur cette terre par les nations est contraire au dessein divin[28].

Les passages où Israël est comparé à une vigne plantée par le Seigneur sur sa terre vont également dans le même sens, même si la métaphore est différente[29]. La terre appartient au propriétaire de la vigne. En Jl 1,7, la métaphore de la vigne (appliquée à la terre plutôt qu'au peuple semble-t-il, comme en Jr 12,10) suit immédiatement la protestation du Seigneur à propos de « sa terre » : « un peuple attaque mon pays… il fait de ma vigne un désert… » (Jl 1,6-7). Habituellement, cependant, la vigne désigne le peuple « planté » par le Seigneur en Terre Promise, comme l'exprime la fin du cantique de Moïse en Ex 15,17 : « tu les fais entrer et tu les plantes sur la montagne, ton patrimoine (נַחֲלָתְךָ) ».

Wright ajoute une remarque de bons sens à ce que nous venons de constater : le fait même que le Seigneur donne un pays à son peuple, l'un des fondements de l'histoire d'Israël telle qu'elle est rapportée dans la Bible, suppose qu'il a des droits sur cette terre[30]. De même, la possibilité que YHWH se réserve de retirer ce don au peuple auquel il était destiné en l'exilant loin de son pays implique également son droit premier sur la terre[31]. Quelle est l'origine de ce droit ? Est-ce simplement le fait que le Seigneur soit lié géographiquement à cette terre de Canaan, comme un dieu peut être lié à une ville ou à un pays qu'il protège ?

---

25 Le terme *naḥălâ* peut aussi bien désigner le peuple d'Israël (Dt 32 ,9 ; Jl 4,2) que la Terre Promise (Ex 15,17). Il est parfois malaisé de déterminer dans quel cas de figure on se trouve. Selon Habel, cette ambiguïté est voulue en Jr 12,7.8.9, afin de montrer la symbiose existant entre Dieu, le peuple et la terre. Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 85.

26 Cf. Is 14,25 ; Ez 38,16 ; Jl 1,6 ; 4,2 ; Ps 10,16.

27 Cf. également, pour l'expression « mon pays (אַרְצִי) » : Ps 85,2 : « tu as montré ton amour pour ton pays, Seigneur ».

28 Cf. Dt 5,31 : בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ. Voir aussi Dt 3,18 ; 12,1 ; 15,4 ; 19,2, etc.

29 Cf. les passages les plus significatifs pour notre propos : Is 5,1-7 ; Jr 2,21 ; Ez 17,1-10 ; Os 10,1 et 14,6-7 et Ps 80,9-17. Reprise dans le Nouveau Testament, l'image de la vigne est cette fois centrée sur les rapports du propriétaire avec ses métayers (Mt 21,13-46 et par.).

30 Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 10.

31 Cf., par exemple : Lv 26,31-33 ; Dt 28,68 ; 29,27. Le Seigneur agit alors envers Israël comme il a agi envers ses prédécesseurs en Canaan. Cf. Gn 15,16 et surtout Lv 20,23.

La conception selon laquelle la divinité est propriétaire d'une terre est en effet partagée par les voisins d'Israël[32], notamment les peuples ouest-sémitiques que l'on rapproche souvent du Canaan biblique. De même l'intervention des dieux dans l'histoire n'est pas inconnue des peuples du Proche-Orient ancien[33]. En revanche, l'accent mis sur l'intervention divine dans l'histoire semble bien être une caractéristique du culte d'Israël, centré sur le rappel de la sortie d'Égypte et le don du pays[34]. L'offrande des prémices est pour Israël une commémoration de cet événement fondateur, notamment du don de la terre (Dt 26,1-11) et les trois fêtes de pèlerinages, liées au rythme de la récolte, sont rattachées à l'histoire du salut[35]. Or, au cœur de la foi d'Israël réside l'idée d'élection[36], qui suppose précisément que le Dieu qui choisit est un dieu qui a la faculté non seulement de choisir mais aussi de manifester ce choix par des actes. Ce Dieu est donc le Dieu à qui appartient non pas *une* terre, un pays, mais *la* terre dans sa totalité.

Deux textes en témoignent, qui relient l'élection d'Israël à la souveraineté du Seigneur sur toute la terre : Ex 19,5-6 (כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ) et Dt 10,14-15[37]. Dt 4,32-40 fait également le lien entre le choix divin, l'intervention du Dieu d'Israël dans l'histoire pour libérer son peuple et lui donner une terre, et les prérogatives du Dieu tout-puissant et créateur. C'est dans cette ligne qu'il faut comprendre les textes où YHWH, tel un propriétaire terrien, répartit son domaine entre ses héritiers (Jr 3,19 ; 12,14-17 ; cf. Dt 32,8-9). L'acte même de la donation est un acte de propriétaire, l'acte de celui qui dispose du fonds, et pas seulement du droit d'usufruit. Cela n'empêche pas la spécificité de la terre d'Israël, parmi tous les autres « pays » comme terre choisie par le

---

32 Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 61-62. Cette conception apparaît dans la Bible elle-même dans des textes comme Dt 32,8-9 ; Mi 4,5 ou Ps 82 où les dieux ont chacun un territoire et une nation. Il y a cependant une suprématie, et même une transcendance du Dieu d'Israël sur tous les autres dieux. Voir, à ce sujet, Adrian SCHENKER, « Le monothéisme israélite », *Bib* 78 (1997), p. 436-448. Schenker remarque : « un peuple, un pays et une religion : voilà comment l'humanité apparaît concrètement dans l'histoire » (p. 439). On pourrait mentionner aussi Nb 14,9, à propos des habitants de Canaan : « l'ombre de leurs dieux s'est éloignée d'eux ».

33 Cf. à ce sujet l'étude d'Albrektson : Bertil ALBREKTSON, *History and the Gods*. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (ConBib Old Testament Series 1 ; Lund 1967).

34 Cf. ALBREKTSON, *History and the Gods*, p. 115-116.

35 Sur ce rattachement à l'histoire du salut de fêtes agricoles à l'origine, cf. DE VAUX, *Institutions*, T. II, p 383-407. Il est intéressant de noter que le culte d'Ugarit tel qu'il apparaît dans les textes qui nous sont parvenus ne fait pas allusion aux interventions divines dans l'histoire. Cf. ALBREKTSON, *History and the Gods*, p. 115-116.

36 Un choix divin qui ne peut être révélé que par YHWH lui-même, et ne peut être déduit des seuls événements. Cf. ALBREKTSON, *History and the Gods*, p. 118.

37 « Au Seigneur ton Dieu appartiennent les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve. Or c'est à tes pères seulement que le Seigneur s'est attaché pour les aimer ; et après eux, c'est leur descendance, c'est-à-dire vous, qu'il a choisis entre tous les peuples comme on le constate aujourd'hui. »

Seigneur pour y établir son sanctuaire (Jos 22,19), avec toutes les exigences de sainteté que cela implique pour ceux qui l'habitent.

2.2 « Des gērîm w^{e}tôšābîm vis-à-vis de moi » : autonomie et dépendance

Si le Seigneur reste propriétaire de la terre, la seconde clause de motivation de Lv 25,23 apparaît comme la reformulation de la même idée que la première, mais cette fois du point de vue de ceux qui occupent la terre. Le second כִּי n'introduit pas une explication de la première clause de motivation. Il est parallèle au premier כִּי, et non subordonné : cette seconde clause est encore une justification du premier énoncé, au début du verset : « la terre ne sera pas vendue de façon définitive (...) [première clause], car vous êtes vis-à-vis de moi des *gērîm w^{e}tôšābîm* ».

L'affirmation qui fait des Israélites des *gērîm w^{e}tôšābîm* vis-à-vis du Seigneur est à première vue paradoxale dans le Pentateuque[38]. Celui-ci connaît également, en effet, la tradition selon laquelle Israël est le « fils premier-né » du Seigneur, donc l'héritier par excellence, c'est-à-dire le statut le plus éloigné de celui du *gēr*[39]. Lorsque la condition d'émigré d'Israël comme peuple y est rappelée, dans des « clauses de motivation » qui visent à justifier une mesure humanitaire en faveur de l'émigré habitant dans le pays, elle est toujours située dans le passé et liée à un épisode bien déterminé : le séjour en Égypte (cf. Ex 22,20 ; 23,9 ; Lv 19,34 ; Dt 10,19[40]). Ces clauses de motivation sont basées sur le principe de la « règle d'or »[41]. En dehors de cela, les patriarches sont aussi dépeints comme des migrants dans des pays étrangers[42] ou même en Canaan[43]. En Gn 23,4, rappelons-le, Abraham se qualifie lui-même de *gēr w^{e}tôšāb* devant les fils de Heth. Il y a donc une tradition bien attestée de présenter les Israélites ou leurs ancêtres comme des migrants[44]. Spina souligne cependant que c'est uniquement dans la période

---

38 Voir, par exemple, JOOSTEN, *People and Land*, p. 59-60, qui semble opposer Lv 25,23 et Lv 19,34, où les Israélites sont décrits comme des *gērîm w^{e}tôšābîm* en Égypte.

39 Cf. Ex 4,22. Sur ce thème, voir le long développement de Wright. WRIGHT, *God's People*, p. 15-22.

40 Cf. RAMÍREZ KIDD, *Alterity*, p. 88-89. Hormis ces textes, les occurrences où les Israélites sont désignés comme *gērîm* en Égypte se trouvent également uniquement dans le Pentateuque : Gn 15,13 ; Dt 23,8. En Dt 23 ,8, il s'agit encore d'une clause de motivation pour justifier une loi (l'accueil des descendants d'immigrés égyptiens dans l'assemblée : Dt 23,9). En Gn 15,13, le Seigneur annonce à Abraham le séjour en Égypte de sa descendance. Joosten ajoute Gn 47,4 et Dt 26,5, où il s'agit du verbe גור. Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 59, n. 159.

41 Voir plus loin, p. 364.

42 Cf. Gn 12,10 ; 26,3 ; 32,5.

43 Cf. Gn 17,8 et 37,1 : Abraham ; Gn 28,4 et 36,7 : Jacob ; Ex 6,4 : les trois patriarches.

44 Cf. également, en dehors du Pentateuque, Ps 105,12-13.

qui précède l'installation dans le pays (après la conquête) que les Israélites sont désignés comme *gērîm*, que ce soit en Canaan ou en Égypte[45].

L'expérience de la condition d'immigré qu'a vécue Israël contraste donc avec la situation présente, car la loi s'adresse à des propriétaires, à la tête d'une exploitation agricole qui peut être d'une certaine importance, employant de la main-d'œuvre extérieure à la famille, esclaves, ou salariés[46]. Il s'agit alors de rappeler à ces propriétaires le caractère contingent de leur situation actuelle et, en évoquant un passé de souffrances, de provoquer un sentiment de compassion vis-à-vis de ceux qui vivent encore dans la condition d'émigré[47]. Ce ne sont pas les Israélites qui sont alors les émigrés, mais d'autres. L'Exode a justement eu pour but de libérer les enfants d'Israël de cette condition peu enviable d'émigrés (d'esclaves selon le Deutéronome[48]) pour leur donner un pays en possession.

La seule expression comparable à Lv 25,23 dans l'Ancien Testament se trouve en 1 Ch 29,15, dans une prière de David : « car nous sommes des immigrés devant toi, des hôtes comme tous nos pères » (כִּי־גֵרִים אֲנַחְנוּ לְפָנֶיךָ וְתוֹשָׁבִים כְּכָל־אֲבֹתֵינוּ). Ce parallèle est particulièrement intéressant par son contexte. Dans les deux versets qui encadrent le v. 15, David reconnaît qu'il ne possède rien en propre. Tout ce qu'il offre au Seigneur pour la construction du temple est un don du Seigneur lui-même : « tout vient de toi et tout ce que nous t'avons donné vient de ta main » (1 Ch 29,14b). La prière débute d'ailleurs par une reconnaissance du *dominium* divin sur tout ce qui est dans le ciel et sur la terre : כִּי־כֹל בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ לְךָ (v. 11). Le psalmiste, en Ps 39,13 emploie la même formule que David en 1 Ch 29,15, mais au singulier : « גֵר אָנֹכִי עִמָּךְ תּוֹשָׁב כְּכָל־אֲבוֹתָי ». Le thème de l'immigré est alors utilisé pour exprimer la fragilité de l'existence humaine marquée par la brièveté (Ps 39,5-7). La condition de l'immigré qui n'a pas de racines dans la terre où il réside exprime cette fragilité. L'homme a besoin de la bienveillance du protecteur divin qui l'accueille mais auprès duquel il n'a aucun droit à faire prévaloir, sinon le droit à l'hospitalité[49].

Dans ce contexte, l'interprétation de Lv 25,23, suggérée plus haut[50], selon laquelle les Israélites sont, vis-à-vis du Seigneur, non pas des laissés pour compte (*gērîm* ou ***tôšābîm***) accueillis par bienveillance et protégés en raison de leur fragilité, mais des immigrés installés depuis longtemps, des

---

45 Cf. SPINA, « Israelites », p. 329.

46 Cf., n. 15, p. 86, les observations de Cazelles.

47 Cf. VAN HOUTEN, *Remember*, p. 228.

48 Cf. VAN HOUTEN, *Remember*, p. 230.

49 Dans le Ps 119,19, un poème acrostiche, le terme גֵּר est utilisé dans la section « ג » où il introduit l'évocation des persécutions du juste par les impies (v. 21-23). L'image vise peut-être à souligner l'isolement du juste qui s'efforce d'observer la loi parmi les impies, comme le *gēr*, coupé de ses liens familiaux, est isolé dans un pays étranger.

50 Voir p. 244.

immigrés-résidents (*gērîm w^{e}tôšābîm*) prend tout son sens. Ils disposent d'une terre qui leur est attribuée en fermage. Vis-à-vis des autres nations, notamment des habitants précédents, leur droit est assimilé à un droit de possession attribué par le Seigneur lui-même[51], lui qui a « étendu sa main » sur ce pays[52]. Il n'en va pas de même, en revanche, vis-à-vis de YHWH. L'Ancien Testament, en effet, souligne à la fois le droit de propriété du Seigneur et celui des Israélites auxquels il a confié une terre[53]. Le droit de propriété des seconds est subordonné à celui du premier. Ce n'est donc pas un droit de propriété au sens strict : ce n'est qu'un droit d'usufruit, mais c'est un droit réel[54]. En Lv 25, l'affirmation du v. 23 n'empêche pas de qualifier la Terre Promise de « votre terre » au v. 45[55]. Il donne une véritable autonomie aux Israélites[56], qui n'est pas une indépendance.
C'est là toute la subtilité de la pensée biblique. En gardant ses droits sur la terre, le Seigneur reste celui qui pourvoit en dernier ressort aux deux aspirations fondamentales de l'homme que sont la satiété et la sécurité (cf. Lv 25,18-19)[57]. Comme un propriétaire vis-à-vis de son métayer incompétent ou malhonnête, il se réserve le droit de ne pas renouveler le bail d'un peuple récalcitrant, et d'en faire le cas échéant un *gēr* affamé, errant parmi les nations[58]. Il faut donc reconnaître, par des gestes concrets, cette seigneurie de YHWH sur la terre. C'est le but de l'offrande des prémices, de la dîme et de l'abandon aux pauvres des restes de la récolte[59], mais aussi de

---

51 Cf. Lv 20,24 : « c'est vous qui posséderez le sol, et c'est moi qui vous le donne en possession, pays ruisselant de lait et de miel ! ».

52 Cf. Ex 6,8 ; Ez 20,28.42 ; Ne 9,15.

53 Typique à cet égard, outre Jos 22,19 : Is 14,1-2 qui utilise successivement אַדְמָתָם (« leur terre » ; v. 1) et אַדְמַת יְהוָה (« la terre du Seigneur » ; v. 2) pour désigner la même réalité. Wright a montré que l'opposition de von Rad entre *Verheißenes Land* et *Jahwes Land*, la terre promise en possession à Israël et la terre qui reste le domaine du Seigneur (cf. son article de 1943 : « Verheißenes Land »), ne devrait pas être durcie. Ce sont les deux faces d'une même réalité (« the two sides of one coin »), comme le montre Ex 15,13-17 où la tradition de la conquête n'empêche pas de considérer Canaan comme « la montagne de ton patrimoine ». De même, l'offrande des prémices, qui en Dt 26 reconnaît que le Seigneur est propriétaire du sol, fait aussi allusion à l'histoire de l'installation en Terre Promise. Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 10-13. Voir également JOOSTEN, *People and Land*, p. 170-171 (pour lui, les deux conceptions sont complémentaires et non exclusives).

54 Si le destinataire légitime de ce droit d'usufruit s'en désintéresse, comme cela semble bien être le cas en Lv 27,19, le champ ne lui revient pas lors du jubilé mais il revient au Seigneur, son propriétaire ultime. Voir plus haut, p. 189.

55 Ceci a été relevé par Luciani, « Le jubilé biblique », p. 475.

56 En ce sens, le schéma du « Mode Asiatique de Production », qui ferait des Israélites de simples esclaves au service d'un maître, n'est pas approprié. Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 107, contre FAGER, *Land* Tenure, p. 93.

57 Voir plus haut, notre point 1, p. 167.

58 Cf. Lv 26,27-33.

59 Cf. Von RAD, « Verheißenes Land », p. 198.

l'année sabbatique[60] qui replace sous la dépendance de Dieu. Si la terre est donnée à travailler aux Israélites, c'est néanmoins le propriétaire qui reste le maître de sa répartition. L'année sabbatique remet la terre à la disposition du Seigneur, son véritable propriétaire[61], qui lui-même la rend à la disposition de tous. Le jubilé ajoute une dimension nouvelle : la redistribution des terres à tous ceux qui en ont l'usufruit, selon la volonté du propriétaire divin.

2.3 Faire entrer dans les faits un principe théologique

L'idée que le Seigneur est propriétaire de la terre est vraisemblablement ancienne en Israël[62], et la liturgie d'Israël, avec ses nombreuses offrandes, était une manière de la reconnaître. Les prophètes l'ont rappelée avec force. La nouveauté du jubilé et son originalité parmi toutes les lois du Pentateuque est de tirer de ce principe théologique toutes les conséquences sur le plan non plus seulement du culte mais de la vie sociale[63]. Ce sont des règles précises qui découlent directement de l'énoncé de ce principe. La première de ces règles est que lors du jubilé, « chacun retournera dans sa propriété » (Lv 25,10), selon la volonté divine. De là découle le fait que la terre n'est vendue que pour un nombre d'années déterminé et non pas « de façon définitive » (Lv 25,23). Le prix est directement lié aux récoltes qu'on peut en attendre (Lv 25,14-16).

Mais si l'ordre rétabli par le jubilé correspond aux souhaits du propriétaire divin[64], tout écart par rapport à cette norme contrarie la volonté divine. Il faut donc qu'il y ait aussi, dans la période intermédiaire entre deux jubilés, un mécanisme qui permette le rétablissement éventuel de cet ordre juste sans attendre le jubilé[65]. D'où l'infléchissement que nous avons constaté pour le

---

60 Cf. ALT, « The Origins », p. 128, à propos de l'année sabbatique : « the true and sole ownership of Yahweh is brought once again into prominence ».

61 Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 103.

62 Cf. von RAD, « Verheißenes Land », p. 197 ; WRIGHT, *God's People*, p. 59. Alors que von Rad la rattache à la théologie de l'histoire, Grünwaldt la relie à la théologie de la création. Cf. Gerhard von RAD, « Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens », *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBüch AT 8 ; München 1965[3], 1[ère] éd. 1958), p. 137 ; GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 395.

63 Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 59 ; WRIGHT, *God's People*, p. 63 : « The *theological* force of the belief in divine ownership of the land is thus brought to bear at the economic level and focused, in its practical effects, on the family ». Même idée chez LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 476-477.

64 Il y a tout lieu de penser que cet ordre idéal est celui du partage initial du pays lors de l'entrée en Terre Promise. Habel remarque qu'il n'y a pas d'allusion précise, en Lv 25, au partage du pays rapporté en Jos 13-20 (partage qui, dans la suite narrative qui va d'Exode à Juges n'a pas encore été fait, ni même annoncé). Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 99-100. Cependant, l'allusion à la propriété ancestrale (cf. Lv 25,41) nous semble suffisamment explicite. Par ailleurs, à deux reprises il est fait mention du don du pays par le Seigneur (Lv 25,2.38).

65 Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 106.

droit de *g^e'ullâ*, qui s'étend du simple droit de préemption pour un membre du clan au droit de rédemption après la vente pour le propriétaire initial.

En affirmant, après l'annonce du retour de chacun dans sa propriété, que les Israélites restent des *gērîm w^etôšābîm*, Lv 25,23 rappelle ainsi la dépendance fondamentale d'Israël vis-à-vis de Dieu, une dépendance qui risquait d'être masquée par une conception trop absolue de la propriété individuelle. L'affirmation implique de la part de YHWH, le propriétaire du pays, une protection et une providence vis-à-vis de ses hôtes qu'il a déjà promises aux v. 18b-19[66]. Mais elle implique aussi, de la part d'Israël, de se souvenir des circonstances dans lesquelles il a reçu sa terre pour la faire fructifier. Ce don était lui aussi motivé, et c'est justement ce que va souligner le v. 38. Celui-ci fait le lien entre la première clause de motivation, qui proclame le droit souverain de Dieu sur la terre, et les deux dernières, qui rappellent ce même droit souverain sur les personnes. Le Dieu à qui appartient la terre (non seulement Canaan mais toute la terre) est intervenu dans l'histoire en faveur d'Israël dans un dessein bien précis.

3 « Les enfants d'Israël sont mes serviteurs » (v. 55)

Des trois clauses de motivation qui jalonnent les v. 35-55, celle du v. 38 est, d'une certaine manière, la plus complète, alors que celle du v. 42 est la plus sommaire. Les trois ont en commun la même formule hébraïque : אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי ... מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. Cependant, de même qu'en Lv 25,23, la même réalité était exprimée deux fois, une fois du point de vue de Dieu (« la terre est à moi »), une fois du point de vue des Israélites (« vous êtes des *gērîm w^etôšābîm* devant moi »), de même ici les deux points de vue sont exprimés. Aussi l'antécédent du pronom relatif אֲשֶׁר est-il différent dans les v. 38 et 42.55 : dans le premier cas, il s'agit de YHWH, dans le second des Israélites. Examinons séparément ces deux formulations différentes.

3.1 « Je suis votre Dieu qui vous ai fait sortir... » (v. 38)

L'expression אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי ... מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, où YHWH rappelle qu'il a fait sortir Israël du pays d'Égypte, n'est pas propre à Lv 25,38. On rencontre cette formule en Ex 29,46 ; Lv 19,36 ; 26,13 et Nb 15,41, qui sont des clauses de motivation apparaissant dans des législations sacerdotales,

---

66 En ce sens, on peut rapprocher, comme le fait Barbiero, Lv 25,6 (עִמָּךְ, à propos du salarié et du résident qui font partie de la maison du maître), et Lv 25,23 (עִמָּדִי, mis dans la bouche de Dieu). Cf. BARBIERO, « Lo straniero », p. 62. Il y a bien une dépendance dans les deux cas, et un devoir de protection du plus fort envers le plus faible : la relation entre le Seigneur et les Israélites est d'une certaine manière exemplaire de la relation entre un chef de famille israélite et les étrangers qui sont sous sa dépendance. Le statut *gērîm w^etôšābîm* est néanmoins plus enviable que celui de simple salarié ou résident.

mais aussi comme prologue du décalogue en Ex 20,2 et Dt 5,6)[67]. Sous forme participiale (הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם), l'expression se trouve aussi en : Ex 6,7 et Lv 22,33, où c'est le Seigneur lui-même qui parle, ainsi que Dt 8,14 ; 13,6.11 et Jg 2,12, où le Seigneur est l'objet d'un discours à la troisième personne.
Schenker[68] a montré qu'il fallait interpréter cette formule dans le prologue du décalogue non comme une auto-présentation (comme c'est le cas en Ex 6,2[69]) mais comme une garantie donnée à l'interlocuteur de la validité de la parole émise. C'est ainsi que la formule « je suis le Pharaon » en Gn 41,44 garantit à Joseph la légitimité du pouvoir qu'il reçoit de la bouche du souverain d'Égypte, pouvoir que seul ce souverain peut lui donner. Le décalogue est un cas de figure comparable, mais cette fois c'est YHWH qui s'engage avec toute sa puissance divine, puissance manifestée dans l'histoire, afin de garantir la validité des commandements énoncés par la suite. Il s'agit bien alors, de la part de YHWH, d'une proclamation de son autorité plutôt que d'une auto-présentation.
Les cas où, dans cette formule de proclamation d'autorité, le Seigneur parle à la première personne sont tous des textes attribués habituellement au courant sacerdotal (P ou H). La formulation de Nb 15,41 est quasiment identique à celle de notre verset, à une exception près, mais de taille : la mention du don de la terre de Canaan, qui y fait défaut. Examinons d'abord la formule à la lumière d'autres clauses de motivation dans l'Ancien Testament, puis élargissons notre enquête pour comprendre le lien théologique entre les différents éléments qu'elle renferme.

3.1.1 À la lumière des clauses de motivation dans l'Ancien Testament

Nous venons de remarquer, dans la section précédente, que le motif du *séjour* en Égypte est utilisé à plusieurs reprises comme clause de motivation dans des lois sociales du Pentateuque[70]. Le motif de la *sortie* d'Égypte est lui aussi évoqué en diverses occasions pour justifier une prescription[71]. Dans le

---

67 Dans le décalogue, la formule est légèrement différente, exprimée en « tu » et non en « vous ».

68 Cf. Adrian SCHENKER, « Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog », id., *Text und Sinn im Alten Testament*, Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103 ; Freiburg – Göttingen 1991), p 188-190.

69 Dans le prologue du décalogue, l'identité du locuteur est déjà connue.

70 Voir ci-dessus, p. 358, à propos du statut d'immigré. Dans le Deutéronome, Israël est souvent décrit comme esclave en Égypte, dans des clauses de motivation de lois sociales : 15,15 ; 16,12 ; 24,22, ou dans un contexte plus large : Dt 5,15 ; 6,21 ; 26,6.

71 Pour un relevé de toutes les occurrences de יצא, hi., se référant à la sortie d'Égypte, cf. Paul HUMBERT, « Dieu fait sortir – Hiphil de *yāṣā'* avec Dieu comme sujet », *TZ* 18 (1962), p. 356-351. Dans des « notes complémentaires » (id., p. 433-436), ce même auteur passe aussi en revue les emplois de יצא au qal. Humbert distingue deux thèmes : l'« anabase », qui décrit une « montée »

domaine cultuel, il s'agit de fonder un rite en le reliant à l'histoire : c'est le cas pour la fête de la Pâque (Ex 12,17 et Dt 16,1.3.6) et pour la fête des Tentes dans le calendrier du Lévitique (Lv 23,43).
Dans le domaine des lois sociales, le rappel de la sortie d'Égypte motive un comportement droit et même généreux vis-à-vis de personnes en situation d'infériorité : l'esclave et la servante, invités à se reposer en Dt 5,14-15[72] ; l'esclave affranchi en Dt 15,15 ; l'émigré, la veuve et l'orphelin en Dt 24,17-18[73] mais aussi le client dans les relations commerciales en Lv 19,35-36[74]. Ce dernier se fie aux instruments de mesure de l'acheteur et il serait facile d'abuser de sa confiance. Ce qui est sous-jacent à ces clauses de motivation dans le domaine social, c'est une extension de la « règle d'or » telle qu'elle sera exprimée dans le livre de Tobit : « ce que tu n'aimes pas, ne le fais à personne » (Tb 5,15). Ici, le raisonnement est le suivant : ce que tu as souffert, ne l'impose pas à d'autres ; souviens-toi au contraire que le Seigneur t'en a libéré et montre-toi aussi généreux envers les autres que YHWH l'a été envers toi[75]. Dans ce sens, le recours à la sortie d'Égypte comme clause de motivation est large : il s'applique à toute situation d'injustice, et pas seulement au sort de l'esclave partagé autrefois par le peuple au pays de Pharaon.
Plus généralement, le thème de la sortie d'Égypte apparaît parfois dans des clauses de motivation qui se situent en introduction ou en conclusion de plusieurs versets regroupant des dispositions différentes. C'est le cas avec

d'Égypte vers Canaan (verbe עלה) et l'« exode », qui rapporte l'événement en termes de « sortie » (verbe יצא), avec le sens de l'élargissement d'un prisonnier. Selon lui, c'est à partir du Deutéronome que le thème de l'exode prévaut sur celui de l'anabase. Les prophètes avant Jérémie (Amos, Osée et Michée) n'évoquent la migration qu'en termes de montée. À l'inverse, Ézéchiel et le courant sacerdotal, à une exception près (Lv 11,45), ne connaissent que le thème de la sortie d'Égypte. Ibid., p. 360.

72 Le commandement du sabbat prescrit le repos à tous les membres de la maison, du maître à l'esclave. La clause de motivation justifie donc aussi bien le repos du maître (autrefois esclave en Égypte à travers ses pères) que celui de l'esclave, mais le v. 14 insiste sur ce dernier dont les droits risquent d'être oubliés du fait de sa position d'infériorité.

73 Le verbe יצא, hi. n'est pas utilisé dans la clause de motivation de Dt 15,15 et Dt 24,17-18, mais l'événement (et la situation d'esclavage auquel il a mis fin) est rappelé par l'emploi du verbe פדה.

74 Alors que dans le Deutéronome, l'événement est évoqué à travers une formulation indirecte : « tu te souviendras que... » (Dt 5,15 ; 15,15,24 ; 24,18), dans le Lévitique, il est exprimé comme une affirmation directe : « car vous-mêmes avez été... » (Lv 19,34). Cf. la remarque de Cardellini à propos de Lv 25,42.55 en comparaison de Dt 15,15. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 355.

75 La clause de motivation du paragraphe consacré aux poids et mesures (Lv 19,35-36) semble répondre à celle du paragraphe consacré à l'émigré (Lv 19,33-34). La mention de la sortie d'Égypte dans le premier cas étonne. Peut-être l'injustice causée par la fraude dans les poids et mesures, dénoncée par les prophètes et par les sages (cf., par exemple, Pr 11,1) est-elle emblématique de toutes les injustices sociales (cf. Am 8,5). L'injustice subie en Égypte (voir l'épisode rapporté en Ex 5,6-22) est elle-même emblématique de la condition passée d'Israël, vécue sous le signe de l'arbitraire et de l'absence de normes justes, dont le Seigneur l'a sauvé. Cf. Jacques PONS, « La référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans les codes de loi de l'Ancien Testament », *ETR* 63 (1988), p. 178 et 181.

l'introduction au décalogue, qui est la même dans l'Exode (Ex 20,2) et dans le Deutéronome (Dt 5,6)[76]. C'est aussi le cas en conclusion de dispositions concernant l'holocauste quotidien (Ex 29,46), les animaux purs et impurs (Lv 11,45) ou diverses prescriptions regroupées en Nb 15 (Nb 15,41). Quant aux versets Lv 22,31-33, de style parénétique, on les considère en général comme se rapportant à la seule section consacrée aux animaux à offrir en sacrifice (Lv 22,17-30)[77] mais ils peuvent tout aussi bien constituer une conclusion des ch. 17-22, avant la section consacrée au calendrier (Lv 23)[78]. Dans ces différentes clauses de motivation, la libération est invoquée comme le titre qui légitime de façon générale l'autorité de législateur du Seigneur[79] : l'Exode a affranchi Israël pour qu'il le reconnaisse comme Dieu et soit à son service[80]. Cette reconnaissance, exprimée sous la forme d'une appartenance, est évoquée en Lv 11,45 ; 22,33 ; 26,45 et Nb 15,41 avec la même formule qu'en Lv 25,38 (לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים ; « afin d'être pour vous Dieu »[81]). Lv 26,45 semble même définir l'Alliance comme étant la sortie d'Égypte elle-même dans le but de cette reconnaissance de YHWH comme Dieu d'Israël. À la différence des clauses de motivation de lois sociales, la libération évoquée ici n'a donc pas de rapport direct avec le matériau législatif énoncé. C'est l'histoire qui fonde la loi mais de manière générale, sans qu'il y ait un rapport précis entre l'événement et les commandements.

---

76 Dans ces deux occurrences, l'Égypte est décrite comme « la maison des esclaves » (בֵּית עֲבָדִים).

77 Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 359.

78 Cela justifierait une parénèse plus développée que les deux précédentes : Lv 18,30 et 19,27.

79 « Als fordernder Gott ist er durch sein Befreiungshandeln vorweg gekennzeichnet und legitimiert ». Horst Dietrich PREUß, « יָצָא *jāṣā'* », TWAT III, c. 812.

80 Cela explique par exemple la sévérité de la sanction à l'égard des faux prophètes et des zélateurs de l'idolâtrie : suivre d'autres dieux, c'est se révolter contre celui qui a libéré Israël de la servitude, quitter la voie sur laquelle il a alors engagé le peuple (Dt 13,6). La clause de motivation de cette sanction est donc une évocation de la sortie d'Égypte (Dt 13,6.11).

81 La formulation hébraïque « afin d'être » + attribut + complément d'attribution (לִהְיוֹת ל... ל...) apparaît 18 fois dans l'Ancien Testament, essentiellement dans le Pentateuque. Dans 14 occurrences, il s'agit des rapports entre Dieu et son peuple : 6 fois, Dieu est l'attribut et le peuple le complément d'attribution (Lv 11,45 ; 22,33 ; 25,38 ; 26,45 ; Nb 15,41 ; Dt 26,17) ; à ce cas de figure on peut rattacher également Gn 17,7 où c'est Abraham qui est le complément d'attribution. 7 fois, les rôles sont inversés : YHWH est le complément d'attribution et le peuple l'attribut (Dt 4,20 ; 7,6 ;14,2 ; 26,18 ; 2 R 11,17 // 2 Ch 23,16 ; Jr 13,11). Cf. Rolf RENDTORFF, *Die « Bundesformel »*. Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160 ; Stuttgart 1995), p. 18-19 et p. 42-45 (Rendtorff omet 2 Ch 23,16). Le courant sacerdotal met l'accent sur le lien qui relie YHWH comme Dieu à Israël, alors que le courant deutéronomiste (et Jr 13,11) met l'accent sur celui qui relie Israël comme peuple à YHWH. Des 4 occurrences restantes, l'une concerne les rapports entre le Seigneur et des « fils d'étrangers », qui s'attachent à lui « afin d'être pour lui des serviteurs » (Is 56,6). Les 3 autres évoquent des relations entre les hommes. Dans deux cas (Dt 24,4 ; 2 S 12,10), il s'agit de prendre une femme pour épouse (לִהְיוֹת ל... לְאִשָּׁה). En Jr 34,16, il s'agit pour des propriétaires d'esclaves de les reprendre comme esclaves après l'affranchissement. Notons enfin qu'en Lv 20,26, la formule est utilisée sans attribut, affirmant ainsi un droit de propriété absolu de Dieu sur son peuple : « je vous ai séparés des peuples pour que vous soyez à moi » (וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי).

Seule la motivation de Ex 29,46 s'adapte au contexte en donnant comme motif à la sortie d'Égypte le fait que YHWH puisse « demeurer parmi eux » dans le sanctuaire.
Il en va différemment en Lv 25,38, un verset qui est à la fois d'une grande densité théologique et qui s'intègre très bien à son contexte.

3.1.2 Promesse, sortie, alliance, don de la terre : la gᵉ'ullâ divine en Ex 6,2-8

Lv 25,38 mentionne à la fois la sortie-libération d'Égypte, le don du pays et la proclamation de YHWH comme Dieu d'Israël, évocation en raccourci de l'Alliance[82]. S'il est rare de trouver ces trois éléments ensemble (sortie d'Égypte, Alliance, don du pays) dans une clause de motivation[83], on les trouve souvent dans d'autre contextes où s'y ajoute parfois un quatrième : la promesse. C'est notamment le cas en Ex 6,2-8, où l'acte libérateur est exprimé en termes de *gᵉ'ullâ*.
L'exposé du dessein de salut de YHWH est exprimé de façon complète en Ex 6,2-8[84] où apparaissent les quatre éléments : la sortie d'Égypte est vue comme l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches de leur donner le « pays de leurs migrations »[85], promesse qualifiée d'Alliance (v. 4), conformément à Gn 15,18. Cette « sortie » est une libération d'esclaves assimilée à une *gᵉ'ullâ* (emploi du verbe גאל au v. 6). Le don du pays achèvera le coup d'éclat divin en réalisant la promesse (v. 8). Au cœur de l'annonce des v. 6-8, le v. 7 proclame effectivement l'appartenance mutuelle de YHWH et de son peuple[86], dont l'acte même de la sortie-libération est la manifestation.

---

82 Cf. Jr 31,33 ; 2 R 11,17 et 2 Ch 23,16.

83 Les clauses de motivation qui se rapprochent le plus, dans leur contenu, de Lv 25,38 sont les suivantes : Lv 22,33 ; Nb 15,41 (sortie d'Égypte, formule d'appartenance) ; Lv 11,45 (montée d'Égypte, formule d'appartenance). La mention du don y fait défaut.

84 Ska y voit « un résumé de l'histoire d'Israël depuis la promesse faite aux patriarches jusqu'à l'entrée en terre promise ». Cf. Jean-Louis SKA, « Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque », *Le Pentateuque en question* (éd. Albert de PURY) (Genève 1989), p. 100.

85 Cf. Gn 17,8.

86 Il s'agit de la « formule d'Alliance » dans son expression la plus complète. On peut distinguer trois types de formule d'Alliance : « je veux être votre Dieu » (A) ; « vous devez être mon peuple » (B) ; A + B (C). La formule de type A se rencontre essentiellement dans les quatre premiers livres du Pentateuque, notamment dans le Lévitique, à une exception près (Gn 17,7 ; 17,8 ; Ex 29,45 ; Lv 11,45 ; 22,33 ; 25,38 ; 26,45 ; Nb 15,41 ; Ez 34,24). La formule de type B se trouve en majorité dans le Deutéronome (Dt 4,20 ; 7,6 ; 14,2 ; 27,9 ; 28,9 ; 1 S 12,22 ; 1 R 11,17 // 2 Ch 23,16 ; Jr 13,11). La formule de type C apparaît en majorité chez les prophètes mais pas exclusivement (Ex 6,7 ; Lv 26,12 ; Dt 26,17-18 ; 29,12 ; 2 S 7,24 ; Jr 7,23 ; 11,4 ; 24,7 ; 30,22 ; 31,1 ; 31,33 ; 32,38 ; Ez 11,20 ; 14,11 ; 36,28 ; 37,23 ; 37,27 ; Za 8,8). Cf. RENDTORFF, *Die « Bundesformel »*, p. 19 et le tableau de toutes les occurrences p. 94-95, auquel il faut ajouter 2 Ch 23,16 (à noter également une erreur : il faut lire Dt 26,18 au lieu de 26,19).

Les deux expressions qui expriment cette appartenance mutuelle (...ל ...ל לקח et ...ל ...ל היה), selon Ska, sont empruntées au vocabulaire de la famille. La première peut signifier faire entrer une personne dans sa « maison », au sens de famille : prendre une femme pour épouse[87], adopter une fille[88] ou prendre quelqu'un à son service comme esclave[89]. La seconde signifie la même réalité mais de façon durable et non inchoative[90]. Dans le livre de l'Exode, Israël est d'ailleurs désigné comme le fils premier-né de YHWH (Ex 4,22)[91]. C'est ce lien de famille entre Dieu et son peuple qui justifie l'utilisation de la métaphore de la *g^e'ullâ*, où le Seigneur joue le rôle de *gō'ēl* vis-à-vis d'Israël, pour exprimer l'acte de la libération[92].

Plusieurs autres passages du Pentateuque expriment ces éléments-clés de l'histoire du salut. En Gn 15,18, c'est la promesse même du don de la terre qui constitue l'Alliance avec Abraham[93]. En Gn 17,7, l'Alliance avec Abraham et sa descendance, consiste à faire du Seigneur le Dieu d'Abraham. Elle est cependant étroitement associée à la promesse du don de la terre (Gn 17,8). Bien que la sortie d'Égypte ait été mentionnée en Gn 15,14, il n'est pas encore question de libération en lien avec l'Alliance, ce qui sera le thème majeur de l'Exode.

Dans le Deutéronome, les discours de Moïse sont tout entiers tendus vers la réalisation de la promesse dans la perspective d'une entrée imminente en Terre Promise. Le don du pays y est donc souvent évoqué comme accomplissement d'une promesse, mais le regard est tourné moins vers la *sortie* d'Égypte que vers l'*entrée* en Canaan. D'où la conjonction fréquente des trois verbes בוא ; נתן ; שׁבע dans un même verset[94]. Même sans l'évocation directe de l'entrée en Terre Promise, les éléments « promesse » et « don » sont très souvent liés à travers la formule

---

87 Gn 12,19 ; 25,20 ; 28,9... etc.

88 Est 2,7.15.

89 2 R 4,1.

90 Cf., par exemple, Gn 20,12 pour « être la femme de... » ; Ex 2,6 pour « être comme un fils pour... » et, plus significatif encore,2 S 7,14 (// 1 Ch 17,13) : « je serai pour lui un père et lui sera pour moi un fils » (אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן). Les trois occurrences Dt 24,4 ; 2 S 12,10 et Jr 34,16 mentionnées plus haut à la n. 81 entrent dans ce cas de figure.

91 En Os 1,9 et 2,25, c'est un fils d'Osée, et non son épouse, qui symbolise le peuple dans sa relation avec YHWH. Cf. également Os 11,1 : « d'Égypte j'ai appelé mon fils ». Voir aussi la formule d'adoption utilisée à propos du descendant de David en 2 S 7,14, qui n'est pas sans évoquer la formule d'Alliance.

92 D'après Ska, c'est l'alliance conclue avec les patriarches, mentionnée en Ex 6,3-4.8, qui a fait entrer Israël dans un lien de parenté avec YHWH, d'où le vocabulaire de la *g^e'ullâ* qui, toujours selon Ska, fait référence à Lv 25,47-54. Cf. SKA, « Quelques remarques », p. 100. Pour Sklba, c'est l'Alliance au Sinaï qui établit ce lien de famille entre YHWH et son peuple, lien du sang symbolisé par l'acte de l'aspersion du sang sur l'autel et sur le peuple en Ex 24,6.8. Cf. Richard J. SKLBA, « The redeemer of Israel », *CBQ* 34 (1972), p. 1-18, notamment p. 11 et 15. Cette adoption justifie ensuite l'image de YHWH comme *gō'ēl* à propos de l'Exode. Cf. p. 15. Ces hypothèses supposent que Ex 6,3-8 dépend d'une manière ou d'une autre de Lv 25.

93 Cf. le rappel de l'événement en Ne 9,8.

94 Dt 6,10.23 ; 10,11 ; 31,7. Dans le Code Deutéronomique : 26,3 (début de la « profession de foi » de l'Israélite lors de l'offrande des prémices). Cf. également, dans l'Exode : Ex 13,5 (à propos du rite de Pâque).

stéréotypée : « le pays (*'ereṣ*) que le Seigneur a juré de donner à vos pères »[95]. Dans un contexte plus large on trouve fréquemment, en plus, l'évocation de l'Alliance à travers l'élection du peuple ou l'obéissance à la Loi (même si le mot בְּרִית n'apparaît pas), et parfois la sortie d'Égypte[96]. Ces discours sont un peu, à l'échelle du livre entier, la grande clause de motivation du Code Deutéronomique dans son ensemble[97]. Typique à cet égard est le recours au rappel des hauts faits de Dieu pour son peuple afin de répondre à la question rituelle du fils à son père : « pourquoi ces exigences, ces lois et ces coutumes que le Seigneur notre Dieu nous a prescrites » ? (Dt 6,20). La réponse (Dt 6,21-25) comporte les quatre éléments que nous venons de mentionner (sortie, don de la terre, promesse, alliance).

Promesse, sortie, don de la terre et Alliance se trouvent encore, en dehors du Pentateuque, en conclusion du Ps 105 qui retrace l'histoire d'Israël depuis la promesse à Abraham jusqu'au don du pays. Cette conclusion (Ps 105,42-45) donne l'enseignement à tirer de l'histoire du peuple élu : la sortie d'Égypte et le don du pays réalisent la promesse, mais c'est afin de pouvoir observer les décrets du Seigneur (v. 45), c'est-à-dire de vivre l'Alliance.

3.1.3 La cohérence du dessein divin

L'enchaînement de ces quatre éléments : promesse[98], sortie-libération d'Égypte, alliance et don du pays, aussi bien dans la tradition sacerdotale que dans le Deutéronome (mais surtout dans ce dernier) exprime donc la cohérence du dessein divin sur son peuple. Celui-ci ne s'achève que lorsque le peuple est installé sur sa terre, la terre « promise », où il est libre de vivre sous la Loi reçue au désert, et de témoigner ainsi de celui qui, dans l'Alliance, l'a adopté comme « son peuple » pour être « son Dieu »[99]. Sa mission est de suivre les lois et coutumes (jugements) qu'il a reçues au désert, et non celles des nations. C'est tout le sens de l'introduction de Lv 18 (Lv 18,3-5) et de la conclusion de Lv 20 (Lv 20,22-26), qui encadrent un

95 Cf., en plus des textes cités plus haut à la note 94 : Dt 1,8.35 ; 7,13 ; 11,9.21 ; 19,8 ; 26,15 ; 28,11 ; 30,20 ; 31,7.20.21 ; 34,4. Voir également Ex 13,5 ; Jos 1,6 ; 5,6 ; 21,43 ; Jr 11,15 ; 32,22 (LXX : 39,22). La mention explicite des patriarches n'apparaît qu'en Dt 1,8 ; 6,10 ; 30,20 et 34,4. La question de l'identité des « pères », de ce fait, est disputée. Römer défend la thèse selon laquelle il s'agit de la génération libérée d'Égypte et morte au désert (la première génération de l'Exode), la référence aux patriarches étant tardive. Cf. Thomas RÖMER, « Le Deutéronome à la quête des origines », *Le Pentateuque*. Débats et recherches (éd. Pierre HAUDEBERT) (LD 151 ; Paris 1992), p. 76-94, mais aussi, dans le même ouvrage et en sens opposé (les pères sont les patriarches), LOHFINK, « Deutéronome et Pentateuque », p. 59-60. La question est évidemment d'un grand intérêt mais n'est pas fondamentale pour notre démonstration. Il nous suffit de noter que la promesse est un élément déterminant de la théologie du Deutéronome. Cf. HABEL, *The Land is Mine*, p. 40.

96 Dt 4,32-40 ; 6,10-16 ; 6,21-25 ; 7,9-26 ; 10; 11,1-9 ; 19,8-10 ; 28,8-12 ; 30,19-20 ; 31,7-13; 31,20. Pour une étude détaillée non seulement du Deutéronome mais de la littérature « deutéronomiste » à propos de la sortie d'Égypte, cf. PREUß, « יָצָא », c. 810-814.

97 Cf. AMSLER, « Motivations », p. 130.

98 Aux patriarches ou à la première génération de l'Exode (cf. Ex 3,8). Voir plus haut, n. 95.

99 Cf. Gn 17,7 (alliance avec Abraham et sa descendance); Ex 19,5 (alliance avec le peuple au Sinaï).

ensemble législatif qui a son unité propre[100]. C'est pour y vivre l'Alliance que ce peuple particulier, choisi, reçoit cette terre[101]. Il lui faut donc un pays indépendant afin de vivre séparé des nations. La libération ne trouve son achèvement que dans cette réalisation, car au désert le peuple ne fait qu'errer, même si c'est en compagnie de son Dieu[102].

La tentation, pour Israël, sera précisément de douter de la cohérence de ce dessein divin et de craindre que YHWH ne l'abandonne en chemin, avant d'avoir réalisé son projet en totalité[103]. L'argument de Moïse dans son intercession en faveur du peuple sera, à l'inverse, de rappeler au Seigneur l'incohérence d'une démarche qui n'irait pas jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'au don de la terre : elle discréditerait le Dieu d'Israël aux yeux des nations en laissant croire à son impuissance à réaliser ses projets[104]. Dans la théologie de Jérémie et du Deutéronome comme dans celle du Code de Sainteté, le respect de l'Alliance est au cœur de ce projet divin : il est la condition nécessaire pour que le Seigneur accomplisse la promesse mais surtout en prolonge la réalisation dans le temps[105]. Sans ce respect de l'Alliance, l'élection et le don du pays n'auraient plus d'objet, et même la sortie-libération pourrait être réduite à néant par un retour à l'esclavage en Égypte (Dt 28,68).

3.1.4 *Sortie, don, alliance en Lv 25,38*

Si le mouvement de la « sortie » en vue du don apparaît déjà en Gn 15,7 à propos de l'émigration d'Abraham en Canaan (« je t'ai fait sortir d'Our des

---

100 Lv 20 reprend une bonne partie des interdits du ch. 18 en leur donnant une sanction pénale qui inclut le complice nécessaire à l'accomplissement des fautes mentionnées.

101 Cf. Dt 4,5-9.

102 Pour le Deutéronome, c'est l'entrée dans la Terre Promise qui doit permettre enfin d'observer la loi. Dt 12,8-12 est significatif à ce propos : la vie au désert est opposée à la vie dans « le pays que le Seigneur vous donne ». Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 174, n. 20. – Le fait que le Pentateuque ne s'achève pas sur l'entrée dans la Terre Promise est significatif non pas de ce que le dessein de Dieu s'achèverait avant la prise de possession de Canaan, puisque tout le Deutéronome est orienté vers cette prise de possession, mais de ce que le peuple peut, grâce à la Tora, survivre comme peuple en dehors du pays dans l'attente de la réalisation effective de la promesse. C'est sans doute l'Exil qui a provoqué cette prise de conscience que la fidélité à YHWH pouvait être vécue en dehors du pays (cf. Ez 11,16).

103 Crainte de mourir de soif ou de faim au désert, alors que la promesse porte sur un pays d'abondance (Ex 16,3 ; 17,3 ; Nb 20,4-5) ; crainte d'être livré à la mort ou à la servitude en Canaan, au lieu d'y bénéficier de la liberté et de la sécurité (Nb 14,3 ; cf. Dt 1,27 ; Jos 7,7).

104 Nb 14,15-16 ; Dt 9,28. En Dt 32,12-13, l'argument ne porte pas sur la toute-puissance divine mais sur la nature bienveillante ou malveillante de YHWH, et sur sa fidélité à la promesse faite aux patriarches.

105 Cf. Lv 20,22-26; Dt 11,8-9 ; Jr 11,1-5. Amsler souligne l'aspect gratuit du don du pays. Selon lui, le don n'apparaît pas habituellement, dans le Deutéronome, comme lié à l'obéissance préalable à la loi mais comme la réalisation d'une promesse. Le moment du choix en faveur de la fidélité à l'Alliance intervient, d'après lui, après le don (Dt 8,11). Cf. AMSLER, « Motivations », p. 136-137 et n. 20, p. 137. Dt 9,4-6 va clairement dans ce sens. Mais certaines des autres références invoquées par Amsler pour justifier sa thèse doivent au contraire être invoquées plutôt en faveur du don conditionnel (Dt 6,18 ; 19,8-9), et s'ajoutent ainsi à Dt 8,1 ; 11,8 ; 16,20 et 19,9, qui sont nettement dans la ligne de Jr 11,4-5.

Chaldéens pour te donner ce pays en possession »), curieusement la formule « je t'ai fait sortir… pour te donner » appliquée à la sortie d'Égypte n'apparaît qu'en Lv 25,38 et, à la troisième personne, en Dt 6,23[106].

Lv 25,38 est le seul verset qui lie intrinsèquement, dans une même expression, la libération d'Égypte et le don de la Terre Promise en vue de la réalisation de l'Alliance[107] dans l'unique dessein divin. L'enchaînement des trois éléments : la sortie pour le don (לָתֵת לָכֶם...), en vue de l'Alliance (לִהְיוֹת לָכֶם...)[108] n'est pas un hasard. Il donne à ce verset une grande densité théologique[109]. Ceci est plutôt rare pour une clause de motivation habituellement laconique, surtout lorsqu'elle est attachée à une disposition précise (comme c'est le cas ici) et non à un ensemble de lois. Ainsi aucune des clauses de motivation de lois sociales, pourtant nombreuses, qui évoquent soit le séjour en Égypte, soit la sortie-libération, ne mentionne le don du pays[110]. Même les autres clauses qui se réfèrent à l'événement de l'Exode n'y font pas allusion[111].

Comment expliquer cette exception ? Preuß, qui situe l'enracinement historique de ce verset au moment de l'Exil, voit dans cette mention du don un reflet de l'espérance du retour chez les exilés[112]. Il y a peut-être une explication plus directement en lien avec le contexte littéraire de ce verset, c'est-à-dire Lv 25-26. Le plus frappant, en Lv 25,38, est en effet le lien direct entre ce vocabulaire très chargé au plan théologique et les dispositions qu'il éclaire.

Rendtorff note le caractère exceptionnel de la formule exprimée en Lv 25,38, avec la mention du don du pays, et il fait le rapport avec Lv 25,23[113]. Les liens avec le contexte sont cependant beaucoup plus étroits. Le terme אֶרֶץ,

---

106 וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשָּׁם לְמַעַן הָבִיא אֹתָנוּ לָתֶת לָנוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֵינוּ. La sortie-libération est aussi orientée, par une proposition consécutive, vers le don du pays. Voir également Dt 26,8-9 ; 1 S 12,8. Le même mouvement est annoncé pour le retour d'exil en Ez 34,13. Contrairement à ce qu'affirme Preuß, en revanche, le don n'est pas mentionné comme but de l'exode en Lv 26,45. Cf. PREUß, « יָצָא », c. 809.

107 Il manque, en Dt 6,23, le troisième élément : la mention de l'Alliance, objectif ultime de la geste divine. Le thème de la Loi, lié à l'Alliance, apparaît cependant aux versets suivants (Dt 6,24-25).

108 Voir la définition de l'Alliance avec Abraham et sa descendance en Gn 17,7. En Ne 9,8 la perspective semble être inverse, l'Alliance étant conclue en vue du don de la terre.

109 Il manque l'élément de la promesse, qui n'apparaît jamais dans le Lévitique, hormis l'allusion à l'alliance (*b^{e}rît*) avec les patriarches en Lv 26,42.

110 Cf. Ex 22,20 ; 23,9 ; Lv 19,34.36 ; Dt 5,15 ; 10,19 ; 15,15 ; 16,12 ; 24,18.22.

111 Rappelons toutes les références que nous avons relevées jusqu'ici, en dehors de celles citées à la note précédente : Ex 12,17 ; 20,2 ; 29,46 ; Lv 11,45 ; 22,31-33 ; 23,43 ; Nb 15,41 ; Dt 5,6 ; 13,6.11 ; 16,1.3.6.

112 Cf. PREUß, « יָצָא », c. 812. Sur quel critères affirmer que ce verset date de l'Exil ? Il est difficile de le dire. Il s'agit plus d'une présomption que d'une certitude.

113 RENDTORFF, *Die « Bundesformel »*, p. 43.

qui y est utilisé deux fois, est au cœur des v. 23-34, et la question de la propriété, réapparaît au v. 41. Le verbe יצא est omniprésent dans toute la section des v. 25-55 (mais il n'a jamais Dieu pour sujet, hormis dans les trois clauses de motivation). Le verbe נתן est employé deux fois au v. précédent, le v. 37. Il apparaît également dans l'introduction de la loi, au v. 2, à propos du don du pays et au v. 19, à propos de la terre qui « donne » son fruit, un thème repris en 26,4. De même, le mot אֶרֶץ était déjà au cœur des v. 2-7. Quant à l'Alliance, il y est déjà fait allusion au v. 18 et elle est le thème essentiel du ch. 26 (explicitement aux v. 9-13 et 42-45). On peut donc lire Lv 25,38 ainsi, à la lumière de son contexte :

1. Ceux qui étaient des immigrés en Égypte, le Seigneur leur a donné gratuitement une terre (Canaan). Il serait anormal que certains puissent s'enrichir en faisant payer ce qu'eux-mêmes ont reçu comme un don, en tant qu'immigrés résidents dans le pays (cf. v. 2.23)[114]. La justification de l'aide gratuite, sous forme de prêt sans intérêt, demandée au v. 37 est donc fournie par une référence au comportement divin envers Israël. Lv 25,38 mentionne le don de la terre parce qu'il éclaire un comportement éthique[115]. L'agir de Dieu sert bien ici « de norme pour l'agir du peuple »[116].
2. Mais ce don lui-même est la suite logique d'une libération qu'il accomplit et dont il conditionne l'achèvement. L'introduction du thème de la sortie d'Égypte, commun aux trois dernières clauses de motivation de Lv 25, rappelle le lien intrinsèque entre la libération et le don de la terre dans le déroulement du dessein divin sur Israël, et rappelle par le fait même qu'il ne saurait y avoir de vraie liberté sans qu'il y ait les conditions concrètes d'exercice de cette liberté. Ceci éclairera les dispositions qui vont suivre, notamment le v. 41 où la libération est accompagnée du retour dans la propriété des pères.
3. Le motif ultime de la libération est également donné : non pas seulement « pour vous donner le pays de Canaan », mais surtout « afin que, pour vous, je sois Dieu » (cf. Ex 6,7). Il appartiendra aux deux clauses de motivations suivantes de développer l'autre volet de l'affirmation : afin que vous soyez mes serviteurs (cf. Ex 3,12). Mais déjà il apparaît que la réalisation de la libération et du don comporte un enjeu considérable : la réalisation de la

---

114 Cf. la paraphrase très personnelle mais très éclairante de Barthélémy à propos de Lv 25,36-38 : « Tu n'as pas un vrai droit de propriété, c'est moi qui t'ai donné cela comme à un pauvre, donc tu n'as pas le droit de négocier à l'égard de ton frère aujourd'hui pauvre ce qui fut pour toi un don gratuit de moi ». BARTHÉLÉMY, *Dieu et son image*, p. 92.

115 Parmi les clauses de motivation qui mentionnent la sortie d'Égypte, seule celle de Ex 13,5 mentionne aussi le don mais sans que cela ait un rapport direct avec le rite des pains azymes, sinon que le pain est issu du sol donné par le Seigneur.

116 Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 477. Voir aussi p. 483.

mission du peuple que Dieu a séparé d'entre les autres peuples afin qu'il soit « à lui » (Lv 20,26).

3.2 « Ils sont mes serviteurs que j'ai fait sortir… » (v. 42.55)

La formulation « vous êtes mes serviteurs que j'ai fait sortir du pays d'Égypte » est propre à Lv 25. Lv 25,42 et 55 sont les seules clauses de motivation de l'Ancien Testament à l'employer. Il ne s'agit plus maintenant d'évoquer l'événement du séjour en Égypte et de la libération pour inviter à la mansuétude, comme dans les clauses de motivation des lois sociales, mais de tirer les conséquences de cet événement pour le statut de tous les Israélites devant YHWH. Le fait que ce soit le Seigneur lui-même qui proclame cette affirmation de façon directe[117] lui donne plus de force. L'ambivalence du terme עֲבָדִים, dont la signification s'étend du champ des rapports sociaux à celui de la vie religieuse nécessite une analyse approfondie de cette formule[118].

3.2.1 ʿăbādîm : serviteurs de Pharaon, des idoles ou du Seigneur ?

La lecture de Lv 25,42.55 à la lumière de Lv 26,12-13 suggère que l'Exode est considéré ici comme un changement de maître qui fait passer les enfants d'Israël du service de Pharaon au service de YHWH[119]. En Lv 26,13, à la fin des bénédictions qui sont associées au respect de l'Alliance, la clause de motivation joue sur l'opposition לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים (« afin d'être pour vous Dieu » ; Lv 25,38[120]) / מִהְיֹת לָהֶם עֲבָדִים (« [faire sortir de la terre d'Égypte], de l'être pour eux esclaves »). Alors que Lv 26,12 a énoncé la formule d'appartenance mutuelle qui définit l'Alliance (« je serai Dieu pour vous et vous serez pour moi un peuple »), Lv 26,13 rappelle la condition préalable de cette appartenance mutuelle entre Dieu et Israël : le peuple ne doit pas appartenir à d'autres en tant qu'esclave. L'Exode a fait passer Israël de la servitude sous la férule de Pharaon, puisque l'Égypte était la « maison des esclaves »[121], au service sous un autre maître : le Seigneur. Les enfants

---

117 À la différence des clauses de motivations des lois sociales dans le Deutéronome. Cf. plus haut, n. 74, p. 364.

118 Pour une étude fouillée de la racine עבד, voir RIESENER, *Der Stamm* עבד et, plus récent : Helmer RINGGREN, U. RÜTERSWÖRDEN, Horacio SIMIANE-YOFRE, « עָבַד *ʿāḇad* », TWAT V, c. 982-1012.

119 Cf. De la servitude au service » Cf. Georges AUZOU, *De la servitude au service*. Étude du livre de l'Exode (Lire la Bible 3 ; Paris 1961). Voir particulièrement les p. 79 à 82, à propos du verbe « servir » ; DAUBE, *Exodus Pattern*, p. 42-46. Le changement de maître est évoqué par deux auteurs récents : WEINFELD, *Social Justice*, p. 231-233 ; JOOSTEN, *People and Land*, p. 97-98. Cf. également GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 342-343.

120 Cf. Lv 11,45 ; 22,33 ; 26,45 et Nb 15,41.

121 Cf. Ex 13,3.14 ; 20,2 ; Dt 5,6 ; 6,12 ; 7,8 (etc.) ; Jos 24,17 ; Jg 6,8 ; Jr 34,13 ; Mi 6,4. Il faut remarquer, à ce propos, que selon Gn 47,11.27, les fils d'Israël ont des possessions en Égypte. D'un point de vue littéraire, ce n'est pas forcément contradictoire si on lit avec précision le texte de Ex 1 :

d'Israël ne sauraient être partagés : ils sont les serviteurs de YHWH et de nul autre[122]. Le service de YHWH est cependant d'une autre nature que le service de Pharaon, comme nous allons le voir.

Au v. 23, les enfants d'Israël sont définis comme des *gērîm wᵉtôšābîm* dans leur relation avec le Seigneur, non pas comme de simples esclaves. En Lv 25,42.55 en revanche, ils sont désignés comme des *'ăbādîm*. Ce mot est susceptible de plusieurs acceptions. Dans le sens profane large qui est celui de Gn 47 ou 1 S 8, le terme *'ăbādîm* pourrait être appliqué à la situation des Israélites sur la terre que le Seigneur leur a attribuée : la terre ne leur appartient pas en propre et ils doivent la dîme à son propriétaire véritable : YHWH. En ce sens, Lv 25,42.55 ne serait pas contradictoire avec Lv 25,23.

Nous avons déjà signalé la fluidité de la signification de ce terme en hébreu[123]. Il peut aussi désigner, bien sûr, les esclaves au sens strict, considérés comme des biens de leur maître[124]. Ou encore les sujets du roi, considérés comme des serfs qui lui doivent la dîme sur les récoltes[125].Parfois il s'agit de personnes plus directement au service du roi[126]. En 1 R 12,7 (cf. 12,4), les tribus du Nord qui s'adressent à Roboam acceptent d'être ses *'ăbādîm* à condition qu'il allège la corvée. Il ne peut s'agir d'un servage proprement dit (car la terre appartient à ces tribus) mais simplement de la contrepartie accordée au roi en échange de sa protection. Accepter la corvée royale est une façon de reconnaître que l'on est sujet du roi.

Le terme עֲבֹדָה peut désigner aussi bien le travail servile (Ex 1,14 ; cf. Lv 23,7.8, etc.) ou la servitude dans un sens général (Is 14,3), que le rite de la Pâque (Ex 12,25.26), l'offrande des sacrifices (Jos 22,27) ou le service des lévites dans le sanctuaire (Nb 4,23 ; 18,21). « Servir le Seigneur sur cette montagne » est le but de la sortie d'Égypte (Ex 3,12 ; cf. 7,16). « Servir le Seigneur » est donc la mission d'Israël, par laquelle il reconnaît que le YHWH est son Dieu et que lui-même est le patrimoine de YHWH[127]. Il est significatif à cet égard que l'Égypte soit qualifiée par le Seigneur de « mon peuple » en Is 19,25, au même titre qu'Israël, après qu'il ait été annoncé qu'elle « servirait » le Seigneur par des sacrifices et des offrandes

l'asservissement des Israélites apparaît nettement comme une décision prise par le nouveau pharaon qui prend peur devant le développement de ce peuple, laissé libre jusqu'alors. Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 59, n. 159.

122 L'ambiguïté de la formule protocolaire « tes serviteurs » employée par les scribes d'Israël pour s'adresser à Pharaon (Ex 5,15-16) est soulignée par Ska. Cf. SKA, « Quelques remarques », p. 104.

123 Voir plus haut, n. 7, p. 268.

124 Cf. 1 S 25,10 ; 2 S 9,10 ; Qo 2,7.

125 Voir Gn 47,19.25 : les égyptiens vis-à-vis de Pharaon ; 1 S 8,17 : les enfants d'Israël vis-à-vis du roi qu'ils réclament

126 Cf. 1 R 5,20.23.

127 Cf. Jos 15,16.18 et Ps 100,2-3 : « Servez le Seigneur avec joie, entrez devant lui avec allégresse. Reconnaissez que le Seigneur est Dieu. Il nous a faits et nous sommes à lui, son peuple et le troupeau de son pâturage » (le v. 1 invite la terre entière à l'acclamation).

(Is 19,21)[128]. Le terme *'ăbādîm* appartient aussi, de ce fait, au vocabulaire cultuel.

Les « serviteurs du Seigneur » (עַבְדֵי יְהוָה), dans les Psaumes, sont ceux qui rendent un culte de louange à YHWH dans le sanctuaire (Ps 113,1 ; 134,1 ; 135,1). Plus généralement, il peut désigner ceux qui respectent l'Alliance, y compris les étrangers qui observent le sabbat (Is 56,6). Dès lors, service et respect de l'Alliance vont de pair, et par le fait même, service et permanence sur la terre donnée par la Seigneur sont liés. La proclamation d'autorité faite au début du décalogue par YHWH, celui qui a libéré (« fait sortir ») Israël de la servitude en Égypte, est immédiatement suivie de l'interdiction du culte des idoles et du service (ou peut-être l'asservissement) aux faux dieux (cf. Ex 20,2-5 et Dt 5,6-9). Ne pas servir le Seigneur et servir d'autres dieux, c'est rompre l'Alliance (Jr 11,10 ; 22,9) et s'exposer à quitter le pays et à retomber dans la servitude. Cela apparaît clairement dans le Deutéronome, pour qui l'exhortation à servir le Seigneur et à fuir les faux dieux est déterminante.
D'une certaine manière, le refus du service (qui était le but de l'Exode), conduit à un retour à la situation d'avant l'Exode[129]. La situation sera même pire à certains égards : alors que le cri des Israélites asservis en Égypte avait été entendu par YHWH (Ex 2,23-25), le Seigneur se fera sourd aux appels de son peuple infidèle et les faux dieux ne pourront évidemment rien pour lui (Jr 11,11-12). Cette régression est même, dans certaines traditions, un retour à l'idolâtrie perpétrée au pays de Pharaon[130]. Jr 11,10 évoque ainsi un retour aux « péchés de leurs ancêtres »[131]. Cela finira par conduire à une situation absurde : pour survivre, les Israélites aspireront à la servitude en Égypte et n'auront même pas ce recours, faute de trouver des acheteurs (Dt 28,68).

3.2.2 Le don de la terre en vue du service

L'Alliance à Sichem est caractéristique de ce lien entre la permanence d'Israël sur sa terre et le service qu'il doit rendre au Seigneur. Jos 24,2 commence par une évocation de l'idolâtrie des ancêtres d'Abraham. Puis Josué déroule le plan divin qui se déploie jusqu'au don du pays (v. 13). Au v. 14 il invite au choix décisif : « écartez les dieux qu'ont servis vos pères de l'autre côté du Fleuve et en Égypte et servez le Seigneur »[132]. Invitation

---

128 Cf. aussi Is 56,6 ; Jr 34,16 (LXX 41,16) ; So 3,9-10 où des étrangers « servent » le Seigneur.

129 Voir, par exemple, Dt 28,47-48 : « Parce que tu n'auras pas servi le Seigneur ton Dieu dans la joie et l'allégresse de ton cœur quand tu avais de tout en abondance, tu serviras les ennemis que le Seigneur t'enverra, dans la faim, la soif, la nudité et la privation de toute chose, il mettra un joug de fer sur ton cou jusqu'à ce qu'il t'extermine ». Cf. également : Dt 29,24-27 ; Dt 30,17-18 et Jr 35,15 : « Ne courez pas après d'autres dieux pour leur rendre un culte et vous demeurerez sur le sol que je vous ai donnés, à vous et à vos pères ».

130 Pour la tradition de l'idolâtrie en Égypte, cf. Jos 24,15 ; Ez 20,7-8 ; 23,3.

131 Il peut aussi s'agir de la religion des patriarches. Cf. Jos 24,2 : « C'est de l'autre côté du Fleuve qu'ont habité autrefois vos pères, Térah père d'Abraham et père de Nahor, et ils servaient d'autres dieux ».

132 Même invitation en conclusion du Code de l'Alliance : Ex 23,24-25.

réitérée au v. 15 (le noyau de ce chapitre, selon Ringgren[133]), où le verbe עבד apparaît quatre fois, dans une opposition entre le service des faux dieux et le service du Seigneur. Dans ce récit de Josué, typique des préambules à une proposition d'Alliance[134], l'histoire du salut est donc le passage de l'idolâtrie « au-delà du Fleuve » (v. 2) au service de YHWH en Canaan (v. 14-15), par l'intermédiaire de la sortie d'Égypte (v. 6-10)[135]. Le fait que la célébration de l'Alliance soit immédiatement suivie de la prise de possession par chacun de « son patrimoine » (Jos 24,28) n'est pas un hasard : c'est investie d'une mission que chaque famille reçoit une terre, afin d'y servir le Seigneur.

On peut donc dire que le don est en vue du service : c'est tout le sens de l'offrande des prémices en Dt 26,1-11. Certes, le service était déjà possible dans le désert, à condition d'emmener des troupeaux (Ex 10,26). Mais l'offrande des animaux n'est pas le seul acte de service dans le culte d'Israël. Les offrandes végétales représentent une bonne part de ce service. Et c'est aussi au cours du travail agricole que des gestes manifestent ce service : offrande et consécration des premiers fruits d'un arbre fruitier (Lv 19,23-25), offrande des prémices de la moisson (Lv 23,10) ou abandon de la récolte virtuelle lors de l'année sabbatique (Lv 25,2), tous ces gestes nécessitent comme préalable l'entrée dans le pays et le travail de la terre[136]. D'où la formule d'introduction commune à ces versets,: lorsque vous serez entrés dans le pays כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ, étendue en Lv 23,10 et 25,2 par la mention du don : אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם. On retrouve la même formule étendue pour la prescription du rite (עֲבֹדָה) de Pâque (Ex 12,25) ainsi qu'en introduction aux prescriptions concernant les offrandes végétales en Nb 15,2. Le don apparaît nécessaire afin d'effectuer le service.

Un passage du livre d'Ézéchiel confirme ce constat. Au ch. 20, un parallèle est esquissé entre le premier Exode et le nouvel Exode qui doit ramener Israël, dispersé au milieu des nations, sur son sol. Après un séjour au désert (Ez 20,32-44), le nouvel Exode aboutit également à un service sur la montagne (Ez 20,40 ; cf. Ex 3,12). Cette fois, cependant, il s'agit de la « montagne d'Israël » et non plus du Sinaï et la liturgie est celle du Temple, avec ses sacrifices et ses offrandes.

On pourrait alors préciser la formule « de la servitude au service » que nous avons prise pour titre à cette section de la façon suivante : la libération de la servitude est en vue du don (Lv 25,38) et le don en vue du service

---

133 Cf. RINGGREN, TWAT, V, c. 993.

134 Cf. Ex 19,4, suivi du même וְעַתָּה.

135 La même idée est perceptible en Dt 4,19-20.

136 Ces trois prescriptions visent à rappeler la souveraineté du Seigneur sur la terre reçue en partage. Cf. JOOSTEN, *People and Land*, p. 172-173.

(Lv 25,42.55). Aux « servant-les idoles » (עֹבְדֵי פֶסֶל ; Ps 97,7) s'opposent donc les « serviteurs du Seigneur » (עַבְדֵי יְהוָה, mis en antithèse avec les עֹבְדֵי הַבַּעַל en 2 R 10,23) qui seuls occupent légitimement le pays que le Seigneur leur a donné.

3.2.3 L'expression d'une appartenance

Si « serviteurs du Seigneur » désigne parfois Israël dans son ensemble (Is 54,17), l'expression « mes serviteurs » (עֲבָדַי) employée par YHWH à propos d'Israël est peu fréquente, en revanche. Elle exprime une appartenance dont se prévaut souvent Israël devant Dieu mais que le Seigneur lui-même exprime rarement pour son propre compte.
Le singulier « mon serviteur », mise dans la bouche de YHWH, est très employé à propos de personnages marquants de l'Ancien Testament : les patriarches lorsqu'ils sont considérés individuellement, Moïse, Caleb, Josué, David (celui qui bénéficie le plus souvent de cette appellation, aussi bien dans les livres historiques que chez les Prophètes ou dans les Psaumes), Élyaqim, Job ou Zorobabel[137]. « Mon serviteur » désigne alors un fidèle du Seigneur.

Avec le suffixe de la deuxième personne du singulier (« ton serviteur »), le terme *'ebed* est aussi très fréquent dans la prière. Il apparaît ainsi 14 fois dans le Ps 119, mais aussi dans des psaumes de plainte individuelle (13 fois)[138]. En Ps 27,9 par exemple, le psalmiste, abandonné même de ses parents (Ps 27,10), se présente devant le Seigneur comme « son serviteur », celui qu'il doit prendre en charge. En Ps 31,17, l'expression suit de près une confession de foi (« mon Dieu, c'est toi » ; v. 15) et une expression de confiance (« mes heures [עִתֹּתָי] sont dans ta main » ; v. 16). Le Seigneur est en effet lié à ses serviteurs, qu'il ne saurait abandonner, comme l'exprime Ps 34,23 : « le Seigneur rachète (פדה) la vie de ses serviteurs : aucun de ceux qui l'ont pour refuge ne sera puni ».
Se présenter devant Dieu comme « son serviteur » est donc à la fois une marque d'humilité et de confiance mais aussi une manière de rappeler au Seigneur ses devoirs dans une prière d'imploration. Il s'agit bien d'un rappel (« je suis ton serviteur »), et non d'une promesse (« je serai ton serviteur »). C'est comme la *captatio benevolentiae* qui vise à attirer la bienveillance de l'auditeur divin, comme le montre le début de la prière de Néhémie : « que ton oreille soit attentive et tes yeux ouverts pour écouter la prière de ton serviteur » (Ne 1,6 ; cf. 1 R 8,28 ; Dn 9,17).
Dès lors, l'usage du pluriel « tes serviteurs » pour désigner Israël dans la prière n'est pas surprenant. Là encore, ce sont les Psaumes, notamment de supplication collective, qui fournissent le plus grand nombre d'occurrences (Ps 79,2.10 ; 89,51 ; 90,13.16; 102,15.29). Les grandes prières d'intercession de Salomon et de Néhémie

---

137 Cf. RINGGREN, « עָבַד », c. 1001-1002. Même Nabuchodonosor est appelé « mon serviteur » par YHWH en Jr 25,9 ; 27,6 ; 43,10 (dans le TM).

138 Pour toutes les références dans les Psaumes, cf. RINGGREN, « עָבַד », c. 1000, et pour une analyse plus poussée, RIESENER, *Der Stamm* עבד, p. 223-232.

ou la prière d'imploration de Is 63 utilisent le même procédé pour faire appel à la bienveillance divine (1 R 8,36 = 2 Ch 6,27 ; Ne 1,6.10.11 ; Is 63,17). « Tes serviteurs » figure en parallèle avec « ton peuple » en 1 R 8,36 et 2 Ch 6,27. Ce parallèle apparaît également, d'ailleurs, dans les trois occurrences où le suffixe est celui de la troisième personne du singulier (« ses serviteurs » ; Dt 32,36 et Ps 105,25 ; 135,14).

Le parallèle établi en Is 63,17 entre « tes serviteurs » (עֲבָדֶיךָ) et « les tribus de ton patrimoine » (שִׁבְטֵי נַחֲלָתֶךָ) est révélateur : se dire « serviteurs » du Seigneur, c'est affirmer un lien d'appartenance avec lui et par là même rappeler à YHWH ses propres droits sur son « patrimoine ». Au verset précédent, Israël fait d'ailleurs une confession de foi qui exprime l'autre face de la réalité : « notre Père, c'est toi » et « notre Rédempteur (*gō'ēl*) depuis toujours, c'est là ton nom » (Is 63,16). C'est en vertu d'un acte de *g^e'ullâ* qu'Israël est devenu, ou plutôt redevenu le patrimoine du Seigneur[139]. Ne 1,10 exprime la même réalité avec le verbe פדה : « ils sont tes serviteurs et ton peuple que tu as rachetés (פדה) par ta grande puissance et par la force de ta main ».

« Tes serviteurs » est donc une manière, sans doute tardive[140], de nommer le peuple de Dieu en insistant sur sa mission de service (au sens large de fidélité à l'Alliance) et son appartenance à YHWH comme son « patrimoine », de même que dans le domaine profane les esclaves font partie du patrimoine de leur maître.

3.2.4 « Mes serviteurs » : une appartenance inconditionnelle

Le « serviteur du Seigneur » peut aussi être une entité collective, qui désigne Israël. Dans le Deutéro-Isaïe, le terme *'ebed* apparaît dix-neuf fois au singulier. Il est parfois employé avec en apposition « Israël » (Is 41,8 ; 44,1.21 [2x] ; 45,4 ; 49,3 ; Ps 136,22) ou Jacob (Is 41,8 ; 44,1.2[141].21 ; 45,4 ; 48,20 ; Jr 30,10 ; 46,27)[142]. Il s'agit là du peuple dans son ensemble (parfois du reste des fidèles), considéré comme le *'ebed* du Seigneur[143]. Dans toutes ces occurrences, *'ebed* est déterminé par un suffixe se rapportant au Seigneur, le plus souvent celui de la première personne (« mon serviteur »),

---

139 De même, le Ps 74,2 évoque « la tribu que tu revendiquas (גאל) pour patrimoine ».

140 Pour Riesener, les Psaumes qui utilisent *'ăbādîm* pour désigner les Israélites sont pour la plupart post-exiliques. Ne 1 et Is 63 sont également des textes tardifs. Cf. RIESENER, *Der Stamm* עבד, p. 226.

141 Également en apposition avec « Yeshouroun » en Is 44,2.

142 En Is 43,10, on peut comprendre aussi « mon serviteur » comme désignant un groupe. Cf. TOB.

143 Selon Ringgren, la difficulté posée par l'incohérence apparente entre Is 49,3 et 49,5-6, où le *'ebed* Israël a pour mission de regrouper Israël peut être résolue si l'on considère dans un cas (v. 3) le petit reste des fidèles, et dans l'autre (v. 5) l'ensemble du peuple de Dieu. Cf. RINGGREN, TWAT, V, c. 1004.

à deux exceptions près : Is 48,20 et Ps 136,22, où il s'agit de la troisième personne (« son serviteur »).

Dans la bouche du Seigneur, le terme עֲבָדֶיךָ (« mes serviteurs »), nous l'avons dit, est rare à propos des Israélites[144]. Si l'expression « mon serviteur » pour désigner Israël est bien attestée dans le Deutéro-Isaïe, il n'en va pas de même pour le pluriel localisé seulement, avec ce sens, en Is 65 (Is 65,8.9.13 [3x].14, ainsi que Is 65,15 d'après la LXX). Il est plutôt question, dans ces occurrences, du reste des fidèles qui sauve l'ensemble du peuple (cf. v. 8).

En Lv 25,42.55, il s'agit, en revanche, de tous ceux que le Seigneur a fait sortir d'Égypte et que le Seigneur lui-même revendique comme étant « ses serviteurs ». La construction עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֹתָם indique que cette appartenance à YHWH comme serviteurs est liée à l'événement de l'Exode. Chavel suggère de traduire ce אֲשֶׁר par « puisque »[145]. C'est de toute façon le sens de l'expression, même si l'on traduit par un relatif[146]. On peut ainsi faire le rapprochement avec les formules de Ne 1,10 : עֲבָדֶיךָ וְעַמֶּךָ אֲשֶׁר פָּדִיתָ, et de 1 R 8,51 : כִּי־עַמְּךָ וְנַחֲלָתְךָ הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ מִמִּצְרַיִם. La sortie d'Égypte a fait d'Israël, désormais séparé des autres peuples, le patrimoine personnel de YHWH parmi tous les peuples de la terre (1 R 8,53 ; cf. Ex 19,6).

Dans les clauses de motivation de Lv 25, les rôles sont inversés par rapport à la prière de Salomon, où les Israélites revendiquent leur titre de « serviteurs » ou de « patrimoine » devant YHWH pour lui rappeler son devoir d'intervenir en leur faveur. Ici, c'est le Seigneur qui défend ses droits devant les Israélites en rappelant qu'il a acquis un titre de propriété sur eux en les libérant de l'esclavage de Pharaon[147]. Ce titre de propriété est définitif, comme le montre la formule du v. 55, qui fait écho à celle du v. 23 à propos de la terre : כִּי־לִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים. Il s'agit d'une affirmation absolue.

a Lv 25,42.55 et les formules d'Alliance

Dans les formules d'Alliance, l'appartenance du peuple au Seigneur est vue soit comme une réalité déjà existante, soit comme une réalité future :

---

[144] Elle est par contre souvent utilisée pour désigner de façon particulière les prophètes, notamment dans le livre de Jérémie Cf. Am 3,7 ; Jr 7,25 ; 25,4 ; 26,5 ; 29,19 (etc.) ; Ez 38,17 ; Za 1,6 ; 2 R 9,7 ; 17,13.

[145] Cf. Simeon CHAVEL, « 'Let my People Go!' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34,8-14 », *JSOT* 76 (1997), p. 84 et n. 33. Chavel s'appuie sur BDB, qui renvoie à 1 R 8,33, et sur LAMBDIN, *Introduction to Biblical Hebrew* (New-York 1971), § 70.

[146] On pourrait aussi rendre en français par : « ils sont mes serviteurs, ceux que j'ai fait sortir... », qui garde une même nuance de causalité.

[147] Cf. le commentaire de Rachi à propos de Lv 25,42 : « 'Car ils sont mes esclaves'. Mon titre de propriété est antérieur ». RACHI, *Lévitique*, p. 197. Idée similaire en *Sifra*, Vol. III, Parashat Behar, parashah 6, p. 336.

l'appartenance mutuelle est justement ce en quoi consistera l'Alliance. Celle-ci est parfois conditionnée par l'acceptation par le peuple des engagements qu'elle comporte. Cela apparaît par exemple en Lv 26,12 où la proposition principale « et vous serez pour moi un peuple » (וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי לְעָם) dépend de la proposition conditionnelle du v. 3 (comme toutes les propositions à partir du v. 4)[148]. L'Alliance future annoncée par Jérémie et Ezéchiel sera justement différente en ce sens qu'elle ne pourra plus être rompue car la loi sera écrite dans les cœurs[149].

En Lv 25, en revanche, comme dans un certain nombre de textes du Deutéronome et des livres de Samuel[150], l'appartenance est déjà un fait, le résultat d'un événement passé : la sortie d'Égypte. La séparation des autres peuples qui en résulte n'a d'autre but que de rendre effective cette appartenance exclusive d'Israël à YHWH, déjà exprimée en conclusion du ch. 20 : « je vous ai distingués du milieu des peuples pour que vous soyez à moi (לִהְיוֹת לִי) » (Lv 20,26).

Pour trouver, chez les prophètes, des affirmations d'appartenance aussi absolues qu'en Lv 25, dans le Deutéronome ou dans les livres de Samuel (affirmations non pas futures mais exprimées de façon atemporelle, notamment par la préposition ל suffixée à la première personne du singulier), il faut quitter le contexte de la formule d'Alliance. Le Deutéro-Isaïe, dans les paroles de YHWH à Israël, fournit alors un certain nombre d'occurrences, en lien avec le vocabulaire du rachat et celui du serviteur[151] : « Ne crains pas car je t'ai racheté (גאל), je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi (לִי)» (Is 43,1) ; « Jacob, rappelle-toi ceci, Israël : tu es mon serviteur, je t'ai façonné comme serviteur pour moi (כִּי עַבְדִּי־אָתָּה יְצַרְתִּיךָ עֶבֶד־לִי) (Is 44,21 ; mention du rachat [גאל] aux v. 22.23) ; « il m'a dit : 'Mon serviteur, c'est toi, Israël (עַבְדִּי־אָתָּה יִשְׂרָאֵל), toi par qui je manifesterai ma splendeur' » (Is 49,3) » ; « il m'a dit : 'c'est trop peu que tu sois pour moi un serviteur (וַיֹּאמֶר נָקֵל מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד לְהָקִים) en relevant les tribus de Jacob et en ramenant les préservés d'Israël' » (Is 49,6 ; mention du *gōʾēl* divin au v. 7).

b Une appartenance présentée comme un fait

L'expression de l'appartenance en Lv 25,55 est unique dans sa formulation : כִּי־לִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם. Elle n'en a pas moins des airs de parenté avec d'autres expressions de l'Ancien Testament : la formule de l'Alliance, mais aussi les déclarations de YHWH au serviteur dans la Deutéro-Isaïe, ou des prières comme Ne 1,10 ou 1 R 8,51. Dans le

---

148 Cf. aussi Ex 19,6 : l'affirmation « vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte » dépend du אִם־ qui introduit le v. 5.

149 Cf. Jr 31,31-34 ; Ez 36,28. Cette appartenance mutuelle définitive n'est encore qu'annoncée dans ces textes.

150 Dt 4,20 ; 7,6 ; 14,2 ; 27,9 ; cf. aussi 1 S 12,22 ; 2 S 24.

151 Cf. également, dans le Trito-Isaïe, Is 63,16-17 qui associent le vocabulaire du serviteur, du rachat et du patrimoine.

dans la Deutéro-Isaïe, ou des prières comme Ne 1,10 ou 1 R 8,51. Dans le contexte de ces prières, « ton peuple », « ton patrimoine » ou « tes serviteurs » sont utilisés en parallèle.

Cette appartenance est liée à la sortie d'Égypte dans bon nombre de textes du Pentateuque que nous avons relevés[152]. Appartenance au Seigneur et rachat sont aussi liés en Is 43,1 ; 44,21-24 ; 49,6-7), avec l'emploi du verbe גאל, où il s'agit cette fois du second Exode, le retour d'Exil. On peut rapprocher aussi de ces textes 2 S 7,23, bien que le vocabulaire soit différent (פדה et non גאל). Le rachat d'Égypte y est deux fois mentionné, dans un verset qui précède la formule d'Alliance (2 S 7,24). L'appartenance mutuelle apparaît ainsi comme un fruit du rachat, ce qui nous renvoie à Ex 6,6-7. Elle est, dans tous ces textes, un fait établi : elle n'est pas conditionnée par la fidélité à l'Alliance. Fait significatif, le Ps 105 qualifie déjà de « serviteurs » du Seigneur les Israélites en Égypte (Ps 105,25).

3.2.5 Éviter un retour en Égypte pour un Israélite en difficulté

Le lien immédiat entre les deux clauses de motivation qui affirment l'appartenance des Israélites au Seigneur, à la suite de la sortie d'Égypte, et les dispositions qu'elles motivent est souligné par tous les commentateurs : si les enfants d'Israël sont les esclaves ou les serviteurs du Seigneur, ils ne peuvent être esclaves d'un autre[153]. Ils ne peuvent être traités de façon arbitraire (בְּפָרֶךְ ; v. 43.46.53), comme ils le furent en Égypte. S'ils tombent aux mains d'un étranger, ils doivent être rachetés dans la mesure du possible, comme ils furent rachetés par le Seigneur (v. 48-49 ; cf. Ex 6,6). Une fois libérés, ils retrouvent la propriété de leurs pères (v. 41), comme ce fut le cas après le don du pays (Jos 24,29-33).

Certains relèvent aussi la dimension religieuse évoquée par le terme *'ăbādîm*. Pour Joosten, par exemple, le concept d'esclaves du Seigneur est à prendre avant tout sur le plan de la métaphore, même si ce qu'il appelle le point de vue « réaliste » est adapté au contexte[154]. Nous avons déjà évoqué cet aspect dans la section concernant le droit de rachat d'un Israélite esclave d'un immigré[155]. Il nous semblait que la situation religieuse de cet Israélite était un des motifs qui justifiait un rachat le plus rapide possible. Le rappel

---

152 Hormis Lv 25,38 : Ex 29,46 ; Lv 22,33 ; 26,45 ; Dt 4,20,7,6. Cf., sur ce sujet, RENDTORFF, *Die « Bundesformel »*, p. 48-49.

153 Cf., par exemple, RIESENER, *Der Stamm* עבד, p. 127 ; BORD, « Droit de rachat des gages », p. 204 ; LEGGETT, *The Levirate*, p. 106 ; Robert L. HUBBARD, « The *go'el* in Ancient Israel : Theological Reflections on an Israelite Institution », *BBRes* 1 (1991), p. 11. Hubbard fait le rapprochement avec Mt 6,24 : « Nul ne peut servir deux maîtres ».

154 JOOSTEN, *People and Land*, p. 98.

155 Voir plus haut notre point 2, p. 281.

venons de voir le lien intrinsèque, dans de nombreux textes, entre la libération et le don du pays, en vue de vivre l'Alliance, c'est-à-dire de « servir le Seigneur ». Libéré du joug d'un maître étranger (Lv 26,13), racheté, le peuple de Dieu reçoit une terre pour y vivre la Loi reçue au Sinaï[156]. En étant libéré de l'esclavage de Pharaon, c'est aussi des dieux de l'Égypte qu'Israël a été libéré (Ex 12,12 ; 2 S 7,23). Prendre possession du pays, c'est fuir le service des faux dieux adorés en Aram et en Égypte, et opter résolument pour le service de YHWH (Jos 24,14-15).

Privé de sa terre et obligé de travailler au service d'un autre, un chef de famille israélite n'est pas menacé dans sa foi monothéiste. Mais il ne peut accomplir le « service » du Seigneur en son nom propre. Il n'a pas de prémices, ni de dîme, ni de bêtes à offrir. Il vit sous la loi d'un autre. Certes, cet autre est censé vivre lui-même les préceptes de la Loi du Sinaï, notamment le sabbat. Mais l'esclave ou le serviteur hébreu vit le sabbat sous l'autorité d'un autre chef de famille. Pour redevenir véritablement un « serviteur du Seigneur », il faut que ce propriétaire dépossédé retrouve la « propriété de ses pères » (Lv 25,41). Libre mais sans terre, il serait un peu comme le peuple au désert, dans une situation qui ne saurait durer. La liberté authentique se conjugue avec le droit à l'héritage donné en partage à tout le peuple.

Privé de sa terre mais obligé de vivre chez un maître non israélite, le chef de famille vendu à un immigré vit en quelque sorte un retour en Égypte[157], avec tous les dangers que cela comporte : injustice sociale sous le règne de l'arbitraire[158], mais aussi sans doute, risque de retomber dans l'idolâtrie. Il y a alors comme une plaie ouverte dans le peuple de Dieu, qui doit être guérie le plus vite possible[159]. Le rachat lui fait expérimenter une sorte d'« Exode » à l'échelle de la famille, un Exode qui ne s'achèvera dans le don de la terre que lors du jubilé. Hubbard parle à ce sujet d'un « Exode institutionnel », où le *gō'ēl* humain joue pour une famille le rôle de YHWH, *gō'ēl* de son peuple[160].

---

156 Cf., par exemple, Lv 18,22-26 ; Dt 4,5 ; 12,1 ; Jos 24.

157 Cf. WENHAM, *Leviticus*, p. 323 ; HUBBARD, « The *gō'ēl* », p. 13 (« a reversal of the Exodus »).

158 Dans la réalité, ce danger n'est pas le propre des maîtres étrangers. Cf. Jr 34,8-22 et Ne 5,1-13. Dans l'esprit du législateur, cependant, un maître israélite ne doit pas dominer avec brutalité sur son frère.

159 Cf. RINGGREN, « גָּאַל », c. 886.

160 « An institutional Exodus », HUBBARD, « The *gō'ēl* », p. 11. Voir aussi p.19.

4 Le lien entre les clauses de motivation et la substance de la loi

Daube avait déjà souligné le lien entre la *g^e'ullâ* divine et la *g^e'ullâ* humaine[161] qui apparaît manifeste dans les dispositions de Lv 25. Selon lui, le schéma juridique de Lv 25 a donné le langage qui a permis d'exprimer l'événement de l'Exode. Grünwaldt, pour sa part, estime que l'auteur de Lv 25 est le premier à utiliser le verbe גאל dans un cadre juridique à propos du rachat des personnes, ce terme étant d'abord utilisé comme *terminus technicus* dans le Deutéro-Isaïe pour désigner l'élargissement des prisonniers[162]. Il prend ainsi le contre-pied de la perspective habituelle qui fait découler plutôt l'emploi de גאל en Dt-Is de l'usage juridique[163]. Ce serait donc le vocabulaire de l'exode qui serait ici employé dans une loi pour en donner la clé de compréhension théologique : le rédempteur de l'esclave tombé aux mains d'un immigré agit comme YHWH l'a fait dans l'histoire[164]. Il est toujours difficile de tirer des conclusions précises sur l'antériorité d'un texte par rapport à un autre seulement à partir d'une proximité de vocabulaire. Daube reconnaît d'ailleurs qu'un mouvement de va-et-vient est possible entre les textes : le récit de l'Exode exprimé avec le vocabulaire de la *g^e'ullâ* a pu, à son tour, influencer Lv 25[165]. Il suggère ainsi, sans s'y arrêter, que l'événement de l'Exode a pu influencer non seulement la motivation des lois mais leur substance[166]. Nous voudrions poursuivre la réflexion dans ce sens, sans prétendre arriver à une solution définitive. Après avoir présenté ce qui nous paraît être des innovations juridiques du jubilé, nous nous intéresserons à des institutions comparables dans l'Antiquité, avant de nous demander si la substance même de ces innovations ne pourrait pas être éclairée par le recours aux clauses de motivation que nous venons d'étudier.

---

161 Cf. DAUBE, *Exodus pattern*, p. 43. Cf. également Ramban, qui invoque curieusement des textes ayant trait à la rédemption des hommes (Is 48,20 ; Ex 6,6) pour expliquer le droit de rédemption accordé à la terre. Cf. RAMBAN, *Leviticus*, p. 447.

162 Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 343.

163 P. ex. : STUHLMUELLER, *Creative Redemption*, p. 99-123.

164 Grünwaldt renvoie ici à la structure des v. Lv 20,24b-26 que nous avons étudiés à propos des clauses de motivation. Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, n. 1127, p. 343.

165 Daube distingue trois étapes : une loi ancienne sur la rédemption (1) ; l'application de cette loi pour rendre compte de l'Exode (2) ; l'influence de l'Exode ainsi raconté sur les clauses de motivation de la législation sociale (3). Cf. DAUBE, « Law in the Narratives », p. 53

166 « (...) In all probability, when the case of Egypt was made the basis of the social legislation, it also affected the substance of that legislation ». DAUBE, « Law in the Narratives », p. 53. On pourrait alors imaginer un autre schéma en trois étapes que celui envisagé par Daube (voir ci-dessus n. 165) : un récit traditionnel de la libération sous forme de confession de foi (1) ; une législation sociale qui s'inspire de cette confession de foi (2) ; un retour vers le récit traditionnel où la confession de foi est exprimée avec les termes juridiques de la législation sociale, en supposant un lien de parenté entre Dieu et son peuple (3). Voir plus haut, notre point 3.1.2, p. 366.

4.1 Les innovations juridiques du jubilé

Le jubilé, année sabbatique durant laquelle intervient une libération des esclaves hébreux pour dette, est en soi une nouveauté comme institution faite de plusieurs dispositions convergentes. Mais certaines de ces dispositions sont elles-mêmes des innovations. Nous pouvons synthétiser les innovations juridiques apportées par le jubilé, en dehors de l'institution elle-même qui, en tant que telle, est absolument nouvelle, en quatre points :

1. Il ne saurait y avoir de rapport de maître à esclave entre des chefs de famille membres du même peuple de Dieu : tous ceux qui ont été libérés du pays d'Égypte pour entrer dans l'Alliance sont « frères », tous sont des *gērîm wᵉtôšābîm* devant le Seigneur sur leur terre et des *ʿăbādîm* ayant pour seul maître YHWH. Pour certains auteurs, tel Grünwaldt, c'est là que réside la nouveauté « révolutionnaire » de Lv 25. Selon lui, il d'une abolition pure et simple de l'esclavage pour dettes entre Israélites, dans le sens où le débiteur qui doit rembourser en nature n'est plus esclave[167].

2. La liberté individuelle ne peut plus être aliénée de façon définitive. Le עוֹלָם de Ex 21,6 et Dt 15,17 fait place au עַד־שְׁנַת הַיֹּבֵל de Lv 25. Le travail forcé pour éteindre une dette est une nécessité économique. Cette nécessité ne saurait pourtant faire retourner en Égypte toute une partie des enfants d'Israël, en les soumettant à l'arbitraire, voire en les exposant au risque de l'idolâtrie, ou du moins d'un attiédissement de la foi yahviste. Comme le fait remarquer Cardellini, après leur sortie d'Égypte c'est de YHWH seul que les enfants d'Israël peuvent être עֶבֶד עוֹלָם[168].

3. Il en va de même pour la propriété individuelle, qui devient un droit d'usufruit. Ce dernier ne saurait lui non plus être aliéné à perpétuité. Le don de la terre est en effet nécessaire à l'autonomie, et nécessaire au service dans le cadre de l'Alliance : « je vous ai fait sortir pour vous donner le pays pour être votre Dieu » (cf. v. 38). Du fait que, dans le cas de la propriété foncière, le fonds n'est jamais vendu, le droit de préemption traditionnel en faveur du *gōʾēl* s'élargit en faveur du vendeur initial qui bénéficie désormais d'un droit de rachat en tout temps après la vente, ce qui semble assez original dans la législation de l'Ancien Orient[169].

---

167 Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 330-331. Nous avons montré plus haut que Lv 25 d'une part, Ex 21 et Dt 15 d'autre part concernaient deux types d'esclavage différents : celui du chef de famille anciennement propriétaire (et par conséquent de sa famille avec lui), et celui de ses enfants seulement, pour un temps d'abord déterminé (voir ch. 14, p. 301). Lv 25 ne dit rien explicitement de l'esclavage temporaire des enfants, qui est distinct de l'esclavage d'un chef de famille dont l'humiliation rejaillirait sur toute la famille. On peut cependant reconnaître que, par contagion, les sentiments d'humanité et de fraternité demandés à l'égard du chef de famille forcé à travailler pour son créancier sont appelés à s'étendre aux autres esclaves hébreux pour cause de dette.

168 Cf. CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 355.

169 Yaron signale cependant un contrat paléo-babylonien évoquant la possibilité d'un rachat à tout moment après la vente pour le propriétaire initial. Cf. YARON, *Laws of Eshnunna*, p. 229.

4. L'année jubilaire rétablit quoiqu'il arrive le lien entre la terre et la famille. Elle le fait dans le cadre d'une année sabbatique qui, en laissant la terre en repos, facilite la redistribution des terres. Le lien étroit que nous avons constaté entre la libération, le don de la terre et le service du Seigneur ne peut qu'avoir des implications importantes. Si le service consiste en des offrandes des produits du sol, ou du bétail nourri sur la terre exploitée par la famille, une famille sans terre a perdu son indépendance et ne peut plus remplir sa mission de service.

Ainsi, l'année jubilaire pourrait être comparée à la borne qui délimite un terrain et que le Deutéronome interdit de déplacer[170]. Cette borne-là délimite les droits du Seigneur, droit sur sa terre et droit sur son peuple. La souplesse que le Seigneur accorde dans l'application de ce droit ne doit pas faire oublier qu'il demeure imprescriptible au cours du temps, et que cela rejaillit sur l'ensemble des rapports économiques dans l'intervalle inter-jubilaire. Le système de la *g^{e}'ullâ*, revu et corrigé par le jubilé, peut être regardé comme un effort pour tendre vers cet ordre idéal voulu par le Seigneur (une famille indépendante sur sa terre pour y vivre les exigences de l'Alliance)[171] avant même le retour du jubilé.

Le jubilé biblique n'est cependant pas le seul à faire face à un problème économique et social, celui de l'endettement et du développement des latifundia, qui prenait des proportions inquiétantes dans l'Antiquité. Les souverains de l'époque avaient eux aussi pris conscience de la menace de ce mal endémique sur la paix sociale. Aussi cherchaient-ils à y parer par des mesures appropriées qu'il nous faut maintenant brièvement évoquer.

4.2 Le dessein divin de salut inspirateur de la loi du jubilé ?

Dans l'histoire de la recherche, les clauses de motivation de Lv 25 sont souvent perçues, dans une perspective historico-critique, comme des ajouts postérieurs qui visent à donner une motivation théologique à un matériau législatif déjà existant[172]. On souligne aussi, parfois, l'incohérence de la

---

170 Cf. Dt 19,14 ; 27,17 ; voir Pr 22,28 ; 23,10. Selon Gorman, qui s'inspire de Mary Douglas, c'est précisément par l'établissement de « lignes de démarcation » ou de de « frontières » que l'ordre divin est établi dans une société. Cf. GORMAN, *The Ideology*, p. 41 et 44-45.

171 Pour Blenkinsopp, le « nom » exprime dans la Bible ce lien profond entre les personnes (et les animaux) et la terre. Voir BLENKINSOPP, « The Family », p. 72. Rt 4,5 illustre cette thèse. Cf. également LEGGETT, *The Levirate*, p. 106 : « There is an integral connection between the person and his property ».

172 Nous ne citerons que quelques exemples, sans prétendre à l'exhaustivité : Kilian attribue à un deuxième stade de rédaction les v. 38.42.55 (de même que les v. 2aß.17-22.46b), et le v. 23 au quatrième et dernier stade de rédaction, qui introduit le jubilé (KILIAN, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung*, p. 147-148); Elliger attribue les v. 23.24.38.55 (ainsi que les v. 17b-19 et d'autres encore) à son rédacteur Ph[1], le premier de ses rédacteurs finaux (ELLIGER, *Leviticus*, p. 348) ; Cardellini voit dans les v. 42.55 une « théologisation » (*Theologisierung*) des lois

loi[173], ou du moins son caractère hétéroclite que les sutures rédactionnelles ne parviennent pas à masquer. L'année jubilaire et la *ge'ullâ* seraient deux lois à l'origine complètement différentes qui, selon certains, s'excluraient mutuellement[174].

Au vu de l'analyse méticuleuse que nous nous sommes efforcé de faire de chacune de ces dispositions, il nous semble au contraire qu'apparaît une grande cohérence de l'ensemble de Lv 25, et que cette cohérence peut lui venir des grands principes qui y sont exprimés. Aussi proposons-nous, à titre d'hypothèse, d'inverser la perspective habituelle : ne pourrait-on pas penser la genèse de Lv 25 comme la mise en pratique, ou plutôt la tentative de mise en pratique, à travers le droit, de principes perçus comme étant à la base de l'existence du peuple de Dieu ? La conviction que le non-respect de ces principes amène, corrélativement, l'anéantissement d'Israël comme « nation sainte » mise à part pour une mission particulière (Ex 19,6) n'a-t-elle pas pu guider ici le législateur ? La cohérence entre la sortie d'Égypte, le don, et l'alliance est bien attestée à l'échelle du peuple entier, dans l'événement de l'Exode relu et transmis. Or, le jubilé est la seule loi qui établisse dans un système cohérent de dispositions différentes ce lien entre la libération et le don de la terre.

L'originalité de Lv 25 par rapport aux autres lois bibliques mais aussi par rapport aux décrets de l'Antiquité par lesquels on cherche à l'éclairer, tient selon nous à cette cohérence d'ensemble de toutes les clauses de motivation et à leur rapport avec la substance de la loi. Mises bout à bout, en effet, les quatre clauses de motivation que nous venons d'étudier donnent une remarquable synthèse de la théologie du Pentateuque :

---

sur l'esclave (CARDELLINI, *"Sklaven"-Gesetze*, p. 353-355) ; Fager, plus récemment, attribue les v. 23.38.42.55 (ainsi que 17b-19 et d'autres) à un quatrième stade de rédaction (sur cinq) : la seconde rédaction exilique (cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 123-125) ; Grünwaldt, dans la même perspective mais avec une sophistication moins poussée dans la distinction des rédactions, attribue au rédacteur de la Loi de Sainteté la mise en forme théologique d'éléments anciens (GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 334-345) ; Gerstenberger voit dans le v. 23 une exigence d'origine théologique sans rapport avec la vie sociale, qui serait plus à sa place dans une liturgie de pèlerinage que dans un texte législatif (cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 349 ; appréciation similaire pour les v. 38, p. 354, et 42.55, p. 358) ; Budd commente, à propos du v. 38 : « this is an amalgam of phrases and ideas from the Holiness editors » (BUDD, Leviticus, p. 355). Ces nombreux exemples à propos de Lv 25 illustrent une opinion plus générale, que nous avons déjà vue chez Fager (voir plus haut, p. 11), encore reprise récemment par Bord : « La mise par écrit des lois bibliques par les milieux sacerdotaux procède de la volonté de préserver cet héritage dans les circonstances difficiles où il aurait pu disparaître et de le conserver pour ceux qui auraient à juger. L'indubitable mise en relation du *corpus* ainsi constitué avec les préceptes moraux n'indique pas, à notre avis, une filiation du premier par rapport aux seconds mais, bien plus, la volonté d'affirmer l'origine divine de la Loi en en faisant une partie intégrante de l'action du dieu d'Israël ». Cf. BORD, « La loi », p. 106.

173 Pour Gerstenberger, par exemple, les v. 35-38 à propos du taux d'intérêt sont aussi étranges dans le contexte du jubilé qu'une prédication sur l'amour du prochain le serait dans un contrat commercial. Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, p. 354.

174 Voir plus haut, n. 90, p. 17.

> 23. Et la terre ne sera pas vendue de façon définitive, car elle est à moi, la terre, car vous êtes des immigrés et des résidents vis-à-vis de moi (...). 38. Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour vous donner le pays de Canaan, pour être Dieu pour vous (...). 42. Puisqu'ils sont mes serviteurs, ceux que j'ai fait sortir du pays d'Égypte, ils ne seront pas vendus d'une vente d'esclave (...). 55. Car les enfants d'Israël sont pour moi des serviteurs, ils sont mes serviteurs, ceux que j'ai fait sortir du pays d'Égypte ; je suis le Seigneur votre Dieu.

Comme nous l'avons montré pour ces clauses de motivation étudiées séparément, cette synthèse est parfaitement cohérente avec les dispositions qu'elle éclaire, et dont elle est proche par le vocabulaire[175]. En Lv 25,38 est exprimé le lien logique entre la sortie, le don du pays et l'Alliance : la sortie est en vue du don, lui-même motivé par l'Alliance. Le v. 38 apparaît ainsi comme un verset « charnière » qui articule ce que les juristes appelleraient les « droits réels » (droits des choses) et les « droits personnels » (droits des personnes)[176]. Pour être vraiment libre et jouir de l'événement de la sortie d'Égypte, et pour pouvoir « servir le Seigneur » dans le cadre de l'Alliance, il faut une terre, instrument de la bénédiction du Créateur[177], et une loi, expression de la sagesse du Rédempteur, le nouveau maître dont Israël est le serviteur[178]. Inversement, pour vivre selon la Loi donnée au Sinaï et devenir ainsi une « nation sainte » (Ex 19,6 ; cf. Lv 19,2 ; 20,26-27), il faut être libre d'en appliquer les préceptes sur une terre indépendante. Mais le droit accordé à Israël sur cette terre, à la fois instrument de la bénédiction divine qui procure la satiété, et signe de la bénédiction divine qui procure la sécurité et la liberté, n'est pas un droit absolu. Le Seigneur seul est propriétaire de la terre, et c'est un droit d'usufruit qu'il donne à son peuple. Ce droit il peut le lui retirer et le lui rendre. Le peuple vit donc dans la condition de *gēr wᵉtôšāb* sur cette terre (v. 23).

Ce qui est vrai pour le peuple dans son ensemble (cf. Ex 6,2-8 ; Dt 6,21-25 ; Ps 105,42-45), le législateur en Lv 25 a voulu l'appliquer à la cellule de base qui constitue ce peuple : la famille. Le lien entre YHWH, Israël et la Terre

---

175 Des quatre éléments fondamentaux qui servent à exprimer habituellement le dessein de salut (la promesse, la sortie-libération d'Égypte, l'Alliance, le don du pays), seul manque la promesse, qui n'apparaît pour ainsi dire jamais dans le Lévitique.

176 Cf. GRÜNWALDT, *Heiligkeitsgesetz*, p. 341 ; OTTO, « Innerbiblische Exegese », p. 168-169. Ces deux types de droits sont ici liés. Schenker rappelle que la propriété et la famille ont en commun d'être la condition indispensable de la liberté individuelle, et donc de la liberté de toute la nation. Cf. SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 25. Il n'est pas de liberté authentique sans le cadre de la famille qui procure à la personne subsistance et protection, et lui permet d'exercer ses responsabilités dans le cadre d'une communauté restreinte ; il n'est pas de famille libre sans propriété.

177 On peut dire avec Luciani que la terre fonctionne comme un « troisième terme » dans la relation entre le Seigneur et son peuple. Cf. LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 475 et n. 53.

178 Cf. Lv 25,18-19 ; 26,3-10 ; Dt 4,5-9.

Promise passe par la famille[179]. La famille est le lieu où se vit la liberté individuelle en conformité avec le cadre de l'Alliance, qu'il incombe au chef de famille de faire respecter. Cette famille vit elle aussi comme *gēr wᵉtôšāb* vis-à-vis du Seigneur. À long terme, du fait de la promesse, elle bénéficie de l'inaliénabilité de son droit d'usufruit de la terre et a le devoir de faire remonter en action de grâces vers le Dieu d'Israël l'offrande des fruits de la terre[180]. À court terme, elle peut être dépossédée de ce droit d'usufruit, pour des raisons qui peuvent être indépendantes de sa volonté. Cependant la nue-propriété, elle, appartient toujours au seul véritable propriétaire : le Seigneur. Dès lors, il est permis de se demander si ce ne sont pas les principes théologiques qui ont inspiré le droit[181], et non le droit qui a été justifié *a posteriori* par des principes théologiques.

Il n'est sans doute pas possible d'arriver ici à une certitude. Il ne nous semble pas, en tout cas, que l'attribution des clauses de motivation à des couches rédactionnelles tardives s'imposent par l'analyse littéraire de la loi. Ce qui est au cœur du jubilé biblique, c'est en effet la question du droit de propriété sur la terre et les personnes. Le principe même de la réd-emption, c'est-à-dire pour le vendeur d'une possibilité de rachat à tout moment après la vente qui s'impose à l'acquéreur, suppose pour ce dernier un droit de propriété qui n'est pas absolu : celui qui achète n'a sur la terre qu'un droit d'usufruit temporaire, et sur les personnes un droit au service qui n'est pas comparable au droit de propriété sur l'esclave. Puisque les transactions foncières en Israël n'ont jamais lieu entre propriétaires mais entre locataires (fermiers ou métayers) d'un même propriétaire divin, le droit de l'acquéreur est toujours subordonné au droit supérieur de cet unique propriétaire. Ce dernier peut à tout moment redonner le droit d'usufruit de la terre à son bénéficiaire initial, moyennenant une juste compensation pour celui qui n'aura été qu'un acquéreur temporaire.

En inscrivant dans la loi ces principes, Lv 25 leur donne un caractère objectif, indépendant du bon vouloir du roi. La loi, d'inspiration divine, s'impose à tous. Elle exprime véritablement une « vision du monde » qui tire les conséquences de l'événement fondateur tel qu'il est transmis dans la mémoire d'Israël : en libérant son peuple et en lui octroyant une terre en fermage, le Seigneur a affirmé de façon éclatante son droit sur la terre et sur les personnes. Le fait qu'il intervienne dans l'histoire pour faire valoir ses droits montre qu'aucune situation injuste n'est irréversible. Au contraire, la

---

179 Cf. Jg 2,6, où la prise de possession de la terre est réalisée par chaque chef de famille.

180 Cf. WRIGHT, *God's People*, p. 104-105.

181 En ce sens, nous rejoignons l'hypothèse que Daube formule pour la troisième étape de son processus. Voir plus haut, n. 165, p. 382

situation sociale doit toujours tendre à revenir à la pensée du propriétaire divin. Celui-ci veut qu'à long terme le droit d'usufruit de la terre soit réparti de façon à ce que chaque famille puisse subvenir à ses besoins et remplir sa fonction de cellule de base du peuple saint, appelé à garder la pureté de la terre qui lui est confiée (Lv 18,24-30 ; 20,22-26). Cette répartition est celle qui fut instaurée aux origines, avec le don du pays. « Si le jubilé fait rupture, constate un juriste, c'est parce qu'il s'articule à un événement, et pas à une institution ; s'il bouscule les contraintes naturelles et sociales, c'est parce qu'il est initié par une Personne – une personne et pas une idée »[182]. Exprimée aux origines pour établir la justice, la pensée divine est réexprimée à l'occasion des interventions du Dieu d'Israël dans l'histoire (cf. le deutéro-Isaïe).

La synthèse théologique qui s'exprime dans les clauses de motivation de Lv 25 a donc pu tout aussi bien être à l'origine des innovations juridiques réelles du jubilé biblique (innovations qui n'empêchent pas l'utilisation d'un matériau juridique déjà existant) que les justifier *a posteriori* comme cela est le plus souvent affirmé. Dans ce dernier cas, il faudrait pouvoir expliquer l'origine de ces innovations juridiques qui n'ont pas, jusqu'à ce jour, de parallèles véritables dans la littérature et les documents juridiques de l'Ancien Orient. Si le jubilé biblique, par le retour aux origines qu'il implique, participe de la mentalité de la Mésopotamie et du Proche-Orient ancien qui voit dans le rétablissement de la justice une restauration d'une situation originelle voulue par la divinité[183], sa référence constante à une intervention divine dans l'histoire est foncièrement originale dans un texte juridique. L'association des différents éléments de cette intervention : libération des hommes et don de la terre dans un contexte d'alliance est une clé de compréhension du jubilé biblique qui peut expliquer son caractère unique dans l'histoire des institutions.

182 OST, « Vous sanctifierez », p. 49. En ce sens, il nous semble qu'il y a bien originalité du jubilé biblique. Milgrom souligne à juste titre, à la suite de Greenberg, que dans certains textes mésopotamiens, il apparaît que la vente d'une propriété foncière est interdite en dehors de la famille proche, et que seul le roi était considéré comme propriétaire de la terre en dernier ressort. Dès lors la Bible ne fait que transférer au Seigneur les prérogatives royale. Cf. MILGROM, *Leviticus*, p. 2194. La même conception de la propriété foncière prévalait d'ailleurs dans l'Égypte pharaonique où le souverain était propriétaire du sol. Mais le rappel biblique de l'événement du don va à notre avis plus loin que le rappel d'un principe, en l'occurrence le droit de propriété du roi divin : cet événement le jubilé invite à le revivre et à le rendre effectif pour chaque famille à intervalle régulier.

183 Cf. BORD, « Des rémissions babyloniennes », p. 40-44. La théologie sacerdotale, fondée en partie sur la reconnaissance d'un ordre divin dans le domaine du cosmos, du culte et de la société, et qui vise au rétablissement de cet ordre, notamment par les rites, est solidaire de cette mentalité. Cf. GORMAN, *The Ideology*, p. 52-60. La pensée biblique ne se réduit cependant pas à cette « vision du monde » puisqu'elle est ouverte, notamment chez les prophètes, au « neuf » d'un agir divin libre d'intervenir à nouveau dans l'histoire. Cf., par exemple, Is 43,19 ; 65,17; Jr 31,31 ; Ez 36,26.

Comme le souligne Ska, le Dieu de la Bible « n'est pas le garant de l'ordre établi. Ce Dieu de l'exode est avant tout celui qui responsabilise Israël et l'invite sans cesse à repenser son droit en fonction des situations et des circonstances »[184]. En l'absence de roi, la tâche de faire régner le droit et la justice, tâche normalement dévolue au souverain dans le monde antique, incombe à chaque chef de famille en Israël[185]. Dans le cas du jubilé, cette responsabilité s'exerce non seulement tous les 49 ans, mais encore lors de l'intervalle inter-jubilaire, donc en permanence. Cet appel à la responsabilité constante de chacun à l'égard de son frère puise ses racines dans le rappel d'une histoire commune où chaque famille fut l'objet d'une libération et d'un don.

---

184 SKA, « Le droit d'Israël », p. 33.

185 Cf. SKA, « Le droit d'Israël », p. 40 : « En Israël, tous sont responsables devant 'Dieu', ce qui signifie que le peuple comme tel est chargé de faire régner le droit et la justice, une tâche qui incombe normalement au roi dans le monde antique ». Il faudrait cependant distinguer les périodes, dans l'histoire d'Israël : pendant la royauté, il appartenait bien au roi d'une façon spéciale de faire régner la justice, conformément à la loi divine. Cf. 2 S 14,1-17 ; 1 R 3,16-27 ; Ps 72,1-4. L'espérance messianique entretiendra cette image du roi juste. Cf. Is 11,1-5.

Conclusion

1 Le mémorial de la création et de la rédemption

Au terme de cette étude l'institution du jubilé n'a pas perdu tout son mystère, loin s'en faut. Par bien des aspects sans doute, le chapitre 25 du Lévitique paraîtra encore obscur au lecteur moderne. Il est bon cependant de rassembler les différents points que nous pensons avoir mis en lumière tout au long de notre parcours :

1. Il est maintenant clair que l'année jubilaire est une septième année, donc une année sabbatique, comme le montrent le décompte précis du v. 8, les dispositions du v. 11 qui reprennent celles des v. 4-5 et l'utilisation dans ce verset du terme *sāpîaḥ*, ainsi que la question posée à propos de la « septième année » au v. 20. La variante de la septante au v. 28, bien attestée dans la tradition manuscrite, suppose également que le jubilé est une septième année. L'appellation « cinquantième année » se comprend très bien si l'on considère le jubilé comme un mémorial du don du pays. En comptant la première année de présence dans le pays comme une année sans semailles, le décompte des années sabbatiques ne commence qu'avec la huitième année de présence dans le pays, et la cinquantième année de présence est une année sabbatique. L'intervalle qui sépare les deux années (la première et la cinquantième) est bien de quarante-neuf ans, comme l'indique le v. 8.

2. Les v. 23-55 apparaissent comme un système cohérent de défense des petits propriétaires endettés pour enrayer le phénomène latifundiaire. En tirant les conséquences juridiques de l'institution du jubilé, le législateur innove : il modifie le droit de *g*^{e}*'ullâ* traditionnel, un droit de préemption pour le *gō'ēl*, en un droit de rachat après la vente, sans condition, pour le propriétaire initial. Ce dernier devra seulement dédommager l'acheteur en lui remboursant le nombre de récoltes achetées et non perçues. De même, l'esclavage perpétuel est aboli, et un droit de rachat de l'esclave vendu à un étranger est institué. Mais l'année jubilaire sera de toute façon le terme de tout esclavage. La remise des intérêts par le créancier à son débiteur insolvable vise à retarder le plus possible le moment de la chute dans la servitude. Le chef de famille vit alors dans la situation du *gēr w*^{e}*tôšāb*, dont nous avons montré qu'il est un immigré-résident sans terre mais vivant de façon stable dans une communauté humaine qui l'accueille. L'exposé de ces

dispositions nouvelles dans une langue qui ne dispose pas d'un vocabulaire juridique précis exigeait l'utilisation de contre-exemples qui apparaissent à bon nombre d'auteurs comme des digressions. Ces contre-exemples sont au contraire nécessaires à la bonne compréhension de la loi.

3. La cohérence d'ensemble du chapitre apparaît alors nettement. La terre est en effet au cœur de tous ces versets : c'est elle qui observe le sabbat et c'est elle qui, libérée lors du jubilé, peut accueillir à nouveau l'esclave affranchi et sa famille. Le lien pratique entre jubilé et année sabbatique vient de la nécessité d'une pause dans la vie économique pour réaliser l'échange des terres. Le lien juridique tient dans l'affirmation d'un droit du Seigneur sur la terre, droit de propriété déjà exprimé par l'année sabbatique selon une dimension cultuelle mais dont le jubilé exprime toute la dimension sociale[1] : si la terre appartient au Seigneur et est confiée en fermage aux familles d'Israël pour être mise en valeur, elle ne saurait être un bien comme un autre. Elle doit être répartie selon la pensée du Seigneur qui a présidé aux origines : une famille, une terre.

L'originalité du jubilé biblique par rapport aux autres lois sur l'esclave hébreu est la prise en compte de ce lien entre une famille et sa terre. Lv 25, à la différence de Ex 21 et Dt 15, traite de l'esclavage ou de la mise sous tutelle du chef de famille, de celui qui est responsable de la propriété ancestrale. Lorsqu'il est obligé de la vendre et qu'il n'a plus les moyens de rembourser, c'est toute la famille qui tombe et qui est entraînée avec lui dans le travail forcé pour éteindre la dette. Si le travail est au service d'un frère israélite, cette mise sous tutelle, différente d'un esclavage proprement dit, est aussi une protection sociale, ce qui explique qu'elle puisse durer jusqu'au jubilé. C'est seulement, en effet, lorsque le chef de famille retrouve sa terre qu'il peut quitter son maître avec la certitude de pouvoir à nouveau nourrir sa famille. Cependant, en cas de vente forcée à un immigré, la séparation d'avec la communauté des Israélites est un mal auquel il est urgent de mettre fin, même avant le jubilé. Une situation économique précaire est encore préférable à une situation qui peut, à terme, mettre la foi d'une famille en danger.

On peut donc inverser la perspective couramment admise selon laquelle les v. 25-55 sont des dispositions juridiques indépendantes intégrées après coup à la loi du jubilé : c'est l'institution même du jubilé qui génère au contraire des dispositions juridiques. Celles-ci ne font que tirer les conséquences de

---

[1] Otto considère que la loi de l'année sabbatique joue auprès de la loi du jubilé le rôle d'une « loi fondamentale » (*Hauptgesetz*) exprimant le principe directeur qui inspire les dispositions suivantes. Cf. OTTO, « Innerbiblische Exegese », p. 169. La comparaison ne manque pas d'intérêt, mais elle ne doit pas faire oublier que les principes qui inspirent les dispositions de Lv 25,25-55 sont donnés, à partir du v. 23, dans les clauses de motivation de loi.

cette institution nouvelle pour l'intervalle inter-jubilaire : si la terre est de toute façon libérée lors du jubilé, elle peut très bien l'être avant ce délai, pourvu que le propriétaire initial ait les moyens du rachat. Le principe est le même pour l'esclave, à ceci près que le droit de rachat après la vente est étendu aux membres de la famille.

4. Cette cohérence juridique s'appuie elle-même sur une cohérence plus profonde, qui donne à la loi tout son sens : la cohérence théologique. Deux principes, énoncés par le Seigneur lui-même, projettent leur lumière sur le jubilé biblique :

- « la terre est à moi », avec pour corollaire : « les enfants d'Israël sont des *gērîm w^e tôšābîm* vis-à-vis de moi » (Lv 25,23) ;
- « les enfants d'Israël, que j'ai fait sortir du pays d'Égypte sont mes serviteurs » (v. 42.55).

L'acte libérateur du Seigneur ne s'achève que lorsque ses serviteurs disposent d'une terre où ils peuvent le servir, notamment en offrant le fruit de leur récolte. Ce qui est vrai pour tout le peuple doit se vérifier pour chaque famille.

Dès lors, le mémorial du don du pays qu'est le jubilé opère un retour aux origines d'Israël, qui doit permettre de retrouver le projet initial de YHWH sur son peuple[2]. La loi est chargée de perpétuer dans l'histoire l'œuvre libératrice du Seigneur, afin de préserver ce projet. Aux hommes incombe la responsabilité concrète de libérer leurs « frères » frappés par des circonstances défavorables. En ce sens, la proclamation du jubilé le jour du Yom-Kippour n'est pas anodine : elle rappelle à chaque Israélite qu'avant d'être invité à remettre des dettes humaines, il est d'abord l'objet d'une amnistie divine. Au jour des expiations, Dieu lui remet toute les dettes liées au culte, à savoir les rites de purification non réalisés.

Mais par sa dimension sabbatique, le jubilé évoque aussi le retour aux origines de la création, lorsque l'homme, comme les animaux sauvages, recevait sa nourriture de la bénédiction divine avant même d'avoir à travailler la terre. L'utilisation du terme *nāzîr* à propos de la vigne (souvent peu commentée) a ici une portée symbolique révélatrice de cette dimension théologique : comme l'interdiction de raser la tête du *nāzîr*, l'interdiction de la taille, en préservant l'intégrité du cep, manifeste son appartenance au Créateur. Le sabbat de la terre laisse ainsi apparaître une énergie vitale qui s'exprime en dehors de toute intervention humaine. « Sabbat pour le Seigneur » qui reconnaît le *dominium* divin sur la terre et sur le temps, l'année sabbatique est aussi « sabbat pour la terre » qui apprend à l'homme à ne pas instrumentaliser dans un pur souci de rendement ce qui reste le canal

---

2 Nous rejoignons sur ce point l'analyse de Fager. Cf. FAGER, *Land Tenure*, p. 110.

de la bénédiction divine. Depuis l'entrée dans « le pays où coule le lait et le miel » la providence, qui procurait autrefois la manne au désert, se manifeste désormais par l'abondance du « fruit de la terre ». Encore faut-il en prendre conscience.

En rendant chaque foyer dépendant de cette providence, l'année sabbatique abolit pour un temps les différences issues des rapports de travail et retrouve les conditions de la fraternité vécue au désert. Elle permet ainsi aux dispositions exigeantes du jubilé de trouver les circonstances les plus favorables pour être appliquées : détaché pour un temps de la terre, devenue terrain public, chacun reçoit à nouveau sa propriété comme un don et se sépare éventuellement de ce qui n'était pas du domaine familial afin de le rendre à son frère. Si la pédagogie de l'année sabbatique vise à éviter que l'homme instrumentalise la terre, objet du don de Dieu et canal de sa bénédiction, l'année jubilaire rappelle pour sa part que l'homme ne doit pas instrumentaliser son frère. Les deux aspects sont liés : à vouloir soumettre la terre sans retenue, on risque d'en venir à soumettre son frère pour le mettre au service d'un désir croissant de puissance et de biens matériels[3].

Le jubilé biblique fait ainsi la jonction entre les deux motivations du sabbat qui apparaissent dans les deux versions du décalogue : la justification par le souvenir de la création (Ex 20,11) et la justification par le souvenir de la rédemption (Dt 5,15). Cette jonction théologique entre la création et la rédemption, si caractéristique du Second Isaïe[4], trouve en quelque sorte avec le jubilé une expression juridique. La réflexion théologique d'Israël tend à s'incarner dans des institutions où l'organisation de la vie sociale s'inspire bien d'une « vision du monde »[5] qui cherche à orienter les réalité terrestres selon un dessein divin reconnu à l'œuvre dans l'histoire. La réalisation de ce dessein trouve une expression symbolique dans la structuration du temps par le chiffre sept. Le jubilé, grand sabbat s'étendant sur une année entière, peut être considéré comme un mémorial de la création et de la rédemption.

---

3 Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Virtutibus. Humanitate*, § 97-100, dans *De Virtutibus. De Fortitudine – De Humanitate – De Paenitentiae – De Nobilitate*. Introduction et notes par R. ARNALDEZ. Traduction par P. DELOBRE, M.-R. SERVEL, A.-M. VERILHAC (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 26 ; Paris 1962), p. 82-85. À propos de la vertu d' « humanité » (φιλανθρωπία), Philon évoque l'année sabbatique, puis l'année jubilaire qui « barre le passage à la cupidité » (§ 100). Même idée chez Luciani (sans référence à Philon) : la « sanctification du temps » qu'est le jubilé manifeste la capacité de l'homme à « ne pas subir, comme une fatalité, l'écoulement de jours, ni à devenir esclave de sa propre action transformatrice du monde et, partant, de son penchant matérialiste et de sa convoitise ». LUCIANI, « Le jubilé biblique », p. 479.

4 Cf. Is 45,17-18, par exemple.

5 Pour reprendre le concept de la sociologie de la connaissance utilisé par Fager. Voir notre introduction.

2 Réalisme et volontarisme

Le jubilé n'est pas une loi utopique au sens de la littérature d'utopie qui se situe dans un monde idéal et irréel. Le fait que le jubilé biblique n'implique qu'une seule année de jachère et non deux années consécutives élimine déjà un argument fort pour ce caractère utopique du jubilé. Pour ce qui est de l'année sabbatique elle-même, une étude des conditions pratiques de sa réalisation ne permet pas de conclure qu'elle est complètement irréaliste : hormis la possibilité de mettre en culture lors de la sixième année des champs normalement en jachère afin d'augmenter les réserves, l'année sabbatique elle-même n'interdit pas de consommer la repousse, à condition de ne pas engranger pour le compte du propriétaire habituel mais de se servir uniquement pour la consommation familiale. Les champs sont considérés comme ouverts, et le droit de glanage est étendu à tous. Il reste encore, pour se nourrir, la cueillette de différents fruits (notamment les olives), les produits de l'élevage (notamment les produits laitiers) et éventuellement la chasse. Il faudrait étudier plus précisément encore les conditions concrètes de l'agriculture en Judée à l'époque où le jubilé a été élaboré, vraisemblablement à la période perse. D'après les données dont nous disposons, s'il est clair que l'année sabbatique doit amener certaines restrictions, elle n'apporte pas nécessairement la famine. Cependant elle fragilise nettement l'équilibre alimentaire de la huitième année, d'où l'invitation à s'en remettre à la providence divine aux v. 20-22.

Quant au jubilé proprement dit, plusieurs éléments vont plutôt dans le sens d'une loi conçue comme devant être réalisée : outre la cohérence de ses différentes dispositions, on perçoit la prise en compte des réalités économiques et le souci d'intervenir dans un processus qui met en péril la cohésion sociale. Pourtant, l'intervention de la loi dans la vie économique ne se fait pas de façon purement idéaliste. S'il faut protéger le débiteur, on reconnaît aussi les droits du créancier à recouvrer, au moins partiellement, sa créance. Le travail forcé au service du créancier est ainsi reconnu comme un moyen légitime d'exiger le paiement d'une dette. Une telle position apparaît plus réaliste que l'annulation générale des dettes tous les sept ans, telle qu'elle est prévue, par exemple, dans le Deutéronome. L'association entre la libération et le retour de la famille sur sa terre témoigne également d'un certain réalisme, dans la mesure où une liberté sans moyens de subsistance pourrait n'être qu'une liberté factice. Enfin, le fait même de tenir compte de réalités sociales qui ne font pas partie intégrante d'un ordre divin idéal, comme la paupérisation des petits propriétaires et l'esclavage d'Israélites au service d'étrangers, montre bien un souci d'intégrer le réel dans un projet de société.

La loi veut faire face à ces problèmes de façon originale, en essayant de faire passer dans les faits des principes théologiques qui inspirent la foi d'Israël. Certes, elle ne manque pas d'audace. On dirait aujourd'hui qu'elle est « volontariste » par son souci d'orienter le fonctionnement des rapports sociaux dans un sens déterminé. Peut-être l'auteur de Lv 25 répondrait-il aux reproches d'irréalisme en retournant la question à ses détracteurs : quel est le plus irréaliste, de tenter de rendre les rapports économiques et sociaux en Israël conformes au projet du Seigneur sur son peuple, ou de laisser faire en pensant qu'une société où règne l'injustice peut perdurer indéfiniment aux yeux de Dieu ? Respecter la terre, c'est respecter le dessein de Dieu sur la terre, donnée à tous comme canal de la bénédiction divine qui procure satiété et sécurité. Lui faire violence en la monopolisant par exemple, c'est se mettre en travers du dessein de Dieu et encourir son châtiment. L'avertissement de Lv 26 est assez significatif à cet égard : si ce n'est pas l'homme lui-même qui fait observer à la terre ses sabbats (au sens large d'une vie conforme à l'Alliance), c'est la providence divine qui le fera aux dépens de l'homme[6]. Le regard des auteurs bibliques sur le monde n'est jamais un regard purement humain : leur réalisme ne peut faire abstraction de la foi en un Dieu créateur qui est aussi le Dieu sauveur et le Dieu « législateur » qui intervient dans l'histoire[7]. Cela oriente leur vision du monde.
On peut imaginer qu'après l'Exil, en réfléchissant sur les injustices dénoncées par les prophètes comme étant l'une des causes du châtiment divin, une petite communauté fervente ait pu envisager la réalisation concrète de ce programme de réforme. Le fait qu'aucun témoignage de sa réalisation ne nous soit parvenu n'autorise pas à qualifier le jubilé de pure abstraction restant du domaine de l'idéal, même si l'on peut le considérer après coup comme trop ambitieux.

3 La valeur du jubilé pour aujourd'hui

En définitive, on pourrait se demander pourquoi cette loi a été conservée dans le Pentateuque alors qu'elle n'a vraisemblablement jamais été appliquée à grande échelle en Israël. Poser cette question, c'est s'interroger sur le sens profond de ce texte pour la communauté qui l'a reconnu comme faisant partie de son Écriture Sainte, et pour la communauté croyante d'aujourd'hui qui en est l'héritière. Outre la richesse théologique du jubilé en tant que telle, richesse qui appellera des interprétations typologiques aussi bien du côté juif que du côté chrétien, la sagesse du jubilé comme loi sociale a sans doute aussi sa part dans cette pérennité du jubilé.

---

6 Lv 26,34-35 ; voir la relecture de 2 Ch 36,21.

7 Cf. Ba 3,9-4,4 ; Si 24.

1. La richesse de signification du jubilé n'est plus à démontrer au terme de cette étude : comme sabbat, mémorial à la fois de la création et de la rédemption, le jubilé est à lui seul une petite synthèse de théologie biblique qui fait le lien entre l'histoire du salut et la vie économique et sociale telle qu'elle est organisée par la Torâ. Des thèmes fondamentaux comme le sabbat (avec sa dimension de sanctification), la rédemption (libération, don de la terre et service au sens social et au sens religieux), la bénédiction (satiété et sécurité) liée à l'observance des commandements, le pardon divin et le souci du frère appauvri sont articulés entre eux de façon cohérente pour déboucher sur un véritable projet de société.
La place de l'institution du jubilé dans le livre du Lévitique, juste avant les bénédictions et malédictions du ch. 26, n'est pas anodine à cet égard. Schenker propose de voir dans le jubilé un équivalent dans le domaine des relations sociales du jour des expiations dans le domaine des relations avec Dieu. On aurait alors en conclusion du « code des expiations » le jour des expiations (Lv 16) et en conclusion du Code de Sainteté l'année du jubilé, qui récapitule les lois essayant d'instaurer le respect des personnes (Lv 25)[8]. Hartley, pour sa part, se demande si Lv 25-26 ne serait pas la conclusion du livre du Lévitique en entier[9].
Peut-être faut-il porter le regard encore plus loin. Si l'on situe Lv 25-26 dans l'ensemble de la « péricope du Sinaï », on peut très bien considérer ces chapitres comme la conclusion du don de la Loi au Sinaï. Dès le début du livre des Nombres, en effet, l'attention du lecteur est orientée vers les préparatifs du départ, avec le recensement de la communauté. Les bénédictions et malédictions de Lv 26 seraient alors associées au don de la loi commencé non pas en Lv 1,1 mais en Ex 20,1. Est-ce un hasard si les deux principes que nous avons reconnus comme étant au cœur du jubilé biblique se retrouvent exprimés en Ex 19, au début de cette péricope du Sinaï, lorsque le peuple reçoit sa mission ?

> Et maintenant, si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples – puisque c'est à moi qu'appartient toute la terre – et vous serez pour moi, un royaume de prêtres et une nation sainte (Ex 19,5-6).

2. Dans l'histoire de l'interprétation, cette richesse théologique de Lv 25 a surtout été mise en valeur à travers une interprétation symbolique et typologique. Le sens eschatologique a été développé dans le *Livre des Jubilés* et à Qumran[10], et l'on en trouve des traces dans le Nouveau Testament, même si

---

8 SCHENKER, « Biblical Legislation », p. 25-26.

9 Cf. HARTLEY, *Leviticus*, p. 414

10 Cf. 11QMelch 3 II, où « le fil conducteur de *Lev* 25 est entremêlé par l'utilisation fréquente des versets prophétiques d'*Is* 61,1-3 » afin de décrire le jugement final. Cf. Józef T. MILIK, « Milkî-

Lv 25 n'est pas cité explicitement. Deux textes messianiques ont contribué à cette relecture : l'oracle d'Is 61,1-3 où sont associées, dans une perspective messianique, l'« année de faveur du Seigneur » et la libération des captifs ; Dn 9,25 où, à la fin d'une période de « soixante-dix septénaires » (quatre-cent-quatre-vingt-dix ans, soit dix périodes jubilaires), un « saint des saints » doit recevoir l'onction. Il est dès lors significatif que le texte d'Isaïe lu par Jésus à la synagogue de Nazareth en Lc 4,18 pour inaugurer son ministère soit Is 61,1-2[11]. Le mot grec ἄφεσις, utilisé dans la LXX pour traduire aussi bien *yôbēl* que *d^erôr* ou *š^emiṭṭâ* est au cœur de la théologie du Nouveau Testament[12]. Le fait même que le jubilé soit proclamé lors du Yom-Kippour implique un lien entre rémission divine et rémission humaine que l'on retrouve, par exemple, dans la deuxième demande du Notre Père ou dans la parabole du débiteur impitoyable[13]. Sans doute, d'ailleurs, des extraits de Lv 25 et Is 61 étaient-ils lus à la synagogue lors du Yom-Kippour dès l'époque du Nouveau Testament[14].

Outre la communauté de Qumran, le monde juif donne d'ailleurs d'autres témoignages de l'impact du jubilé dans des petites communautés ferventes réunies par un même idéal religieux. D'après Philon d'Alexandrie, la communauté des Thérapeutes, à Alexandrie, qui s'efforçait de vivre l'idéal lévitique de service du Seigneur, solennisait le « septième sabbat » comme prélude à une « très grande fête » qui pourrait bien être l'année jubilaire. Cette cinquantième année, Philon la définit lui-même comme « toute entière libre et libératrice »[15].

Ṣedeq et Milkî-Reša' », *JJS* 23 (1972), p. 101. Rappelons que le *Livre des Jubilés* divise la totalité de l'histoire en 100 jubilés de 49 ans. À la fin de ce temps, Israël sera libéré d'Égypte et retournera en Canaan après 40 ans. Pour l'interprétation du *Livre des Jubilés* à Qumran, cf. David HAMIDOVIĆ, « Le *Livre des Jubilés* et '*Pseudo-Jubilés à Qumrân*' », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 55-87.

11 Voir à ce sujet, Pierre HAUDEBERT, « L'année de faveur du Seigneur (Lc 4,16-30) », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 125-137. Pour Haudebert, la libération (ἄφεσις) est le propre du *yôbēl* et le définit. C'est bien ce qu'annonce la citation d'Is 61,1 (ibid., p. 134-135).

12 Rappelons que le mot est présent dans « les paroles de l'institution » de l'eucharistie en Mt 26,28. ἄφεσις et ἀφίημι désignent dans le Nouveau Testament aussi bien l'affranchissement des captifs (Lc 4,18 ; cf. Is 61,1), que la remise des dettes (Mt 18,27) et la rémission des péchés (Mt 26,28). L'évangile de Marc s'ouvre sur le thème de la conversion en vue de la rémission des péchés (Mc 1,4). Cf. SCHEUERMANN, « Jobelhahr », p. 105-107 ; Pierre HAUDEBERT, « L'année de faveur du Seigneur », p. 134. Pour l'ensemble de la riche thématique du jubilé dans le Nouveau Testament, voir le dossier complet et la biliographie dans SCHEUERMANN, « Jobeljahr », ainsi que RINGE, *Jesus*, p. 33-98.

13 Voir plus haut, n. 48, p. 93.

14 Cf. HAUDEBERT, « L'année de faveur du Seigneur », p. 132, d'après Perrot.

15 Sur les Thérapeutes et le septième sabbat, en lien avec la thématique jubilaire, cf. Jean RIAUD, « La célébration de chaque septième sabbat dans la communauté des thérapeutes à Alexandrie », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 107-123.

L'interprétation patristique, pour sa part, a retenu la dimension eschatologique du jubilé comme annonce de la fin des temps (en rapprochant par exemple le son du cor de la « trompette finale » de 1 Co 15,52), reportant sa réalisation plénière après le retour du Christ. On trouve alors toutes sortes de correspondances : le chiffre cinquante signifie le dépassement de la plénitude du temps signifiée par le chiffre quarante-neuf ; la propriété retrouvée, c'est la vie éternelle ; le clan, l'Église réunie[16].
3. Il serait cependant réducteur de s'arrêter à la signification typologique de Lv 25. Le jubilé comme loi sociale a sans doute été perçu très tôt comme l'expression d'une sagesse, malgré le soupçon d'utopie qui pèse encore sur lui. À partir du moment ou des mécanismes économiques et sociaux s'opposent aux principes qui fondent le jubilé, à savoir le droit de propriété divin sur la terre et l'appartenance des Israélites au Seigneur, ces mécanismes doivent être régulés. Il y a donc une hiérarchie des valeurs à respecter : si le droit du créancier ne doit pas être complètement négligé, sous peine de tarir les sources de financement, à long terme ce droit ne saurait devenir un droit absolu, au détriment du droit d'une famille. À l'inverse, si à court terme le droit d'un chef de famille à être indépendant sur sa terre peut être mis en cause par la réalité de la vie économique, à long terme ce droit doit triompher car d'une certaine manière c'est un droit reconnu par Dieu lui-même[17]. Un réalisme nécessaire à toutes les époques ne consiste-t-il pas aussi à reconnaître ce droit ?
Ce réalisme consiste tout simplement à ne pas considérer les relations économiques comme le simple jeu de mécanismes juridiques et de calculs mathématiques. Le rapport entre un créancier et son débiteur n'est pas d'abord un rapport de force, c'est avant tout un rapport humain avec toute la richesse que cela comporte. On pourrait définir ce rapport comme un rapport de « solidarité »[18] où le créancier est aussi responsable de son débiteur. Ce

---

16 Cf. dans notamment Cyrille d'Alexandrie et Hesychius de Jérusalem. Voir Paola MADARO, « Das Jobeljahr in der griechischen Kirchenvätern », *Das Jobeljahr im Wandel* (Hrsg. Georg SCHEUERMANN), p. 142-154 et 157-161.

17 Le Concile Vatican II va dans ce sens lorsqu'il invite les fidèles laïcs à « s'appliquer de toutes leurs forces à obtenir que les biens créés soient cultivés dans l'intérêt d'absolument tous les hommes, selon les fins du Créateur et l'illumination de son Verbe » (LG 36).

18 Le mot « solidarité » est ici emprunté à Michel CAMDESSUS, ancien directeur du Fonds Monétaire international, qui s'adressait à des financiers au Vatican en l'an 2000. Voici un bref extrait de son discours où il aborde la question du rapport entre le créancier et son débiteur : « La relation de crédit (...) crée, par elle-même, une solidarité entre créancier et débiteur . Elle peut devenir perverse dans certaines circonstances, elle peut aussi s'exprimer en une relation où le créancier attend transparence et rigueur de son débiteur qui, en revanche, pourra compter sur l'aide technique, le soutien, la fidélité et la compréhension de son créancier si des difficultés inattendues se manifestent ». Michel CAMDESSUS, « Éthique et finance ». Discours prononcé le 30 avril 2000 au Vatican lors du colloque organisé par la Fondation *Centesimus Annus*, *Documentation Catholique* 2226 (21 mai 2000), p. 491-496.

dernier est d'abord un « frère » car tous les deux, créancier comme débiteur, sont dans le même rapport de dépendance envers le Créateur, seul propriétaire au sens strict de la création. Ce qui est vrai pour la relation de crédit pourrait être dit de la même manière de la relation entre employeur et employé, entre vendeur et client.

N'est-ce pas précisément ce genre de rapports basés sur la confiance mutuelle et la solidarité que le jubilé tente d'instaurer dans la vie sociale, à la lumière de principes théologiques qui demeurent ? On ne peut que souscrire ici à ces réflexions du philosophe juif Emmanuel Lévinas, qui selon nous, s'appliqueraient parfaitement au jubilé biblique : « l'apparition inévitable, dans le rapport commercial, de la Loi, n'élève-t-elle pas précisément un acte intéressé à l'ordre de la justice ? » Et il ajoute un peu plus loin : « la vie économique est le lieu ontologique où la créature se mue en esprit, ou si l'on veut d'une terminologie devenue suggestive, où la chair s'ouvre au verbe »[19].

[19] Emmanuel LÉVINAS, « Une voix sur Israël », dans *Difficile liberté* (3ème éd. revue et corrigée ; Paris 1976), p. 179.

Bibliographie

Les abréviations utilisées dans les références bibliographiques sont tirées de Robert NORTH, *Elenchus of Biblica 1993* (Roma 1996), avec les exceptions suivantes[1] :

ALUOS pour *The Annual of Leeds University Oriental Society* ;

AB pour The Anchor Bible, New York – London –Toronto – Sydney – Auckland ;

AnchorBD pour Anchor Bible Dictionary, 6 Vol. (ed. David Noel FREEDMAN) (New York 1992) ;

Arch. Europ. Sociol., pour *Archives Européennes de Sociologie*, Cambridge ;

FRLANT pour Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen ;

JSOTS, pour Journal for the Study of Old Testament, Supplement Studies, Sheffield ;

NCBC, pour New Century Bible Commentary, Grand Rapids ;

RStB, pour *Ricerche Storico Bibliche*, Bologna ;

SBLDS, pour Society of Biblical Literature, Dissertation Series ;

SRivBib, pour Supplementi alla Rivisti Biblica, Bologna ;

Trans, pour *Transeuphratène*, Paris ;

VTS, pour Supplement to Vetus Testamentum, Leiden ;

WMANT, pour Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.

ZAR, *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte.*

Soit ces revues, ouvrages ou collections ne figurent pas dans l'*Elenchus 1993*, soit ils y figurent mais nous avons préféré retenir l'abréviation la plus couramment admise pour les citer.

1 Dictionnaires, concordances et grammaires

BAUER Hans – LEANDER Pontus, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Halle 1922).

BDB : BROWN Francis – S.R. DRIVER – Charles A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (based on the Lexicon of William Gesenius) (Oxford 1951).

DHAB : REYMOND Philippe, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (*s.l.* ; 1991).

[1] Seuls les périodiques sont donnés en italique.

EVEN-SHOSHAN Abraham, *A New Concordance of the Bible*, Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names and Phrases and Synonyms (Jerusalem 1988).

GESENIUS Wilhelm, *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebrae et Chaldeae. Veteris Testamenti* (Leipzig 1853).

GHCL : *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (*Lexicon Manuale Hebraicum et Chaldaicum in Veteris Testamentis Libros* by William Gesenius translated by Samuel Prideaux Tregelles ; Grand Rapids 1979).

GK : GESENIUS Wilhelm, *Hebraïsche Grammatik*, Völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH (Hildesheim 1962 ; reproduction en fac-similé de l'édition de Leipzig 1909).

JOÜON Paul, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Rome 1947^{2}).

HAL : KOEHLER Ludwig – Walter BAUMGARTNER, *Hebraïsches und Aramaïsches Lexikon zum Alten Testament*, dritte Auflage neu bearbeitet von Johann Jakob STAMM (5 Bände ; Leiden 1966-1995).

THAT : JENNI E. – WESTERMANN C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München – Zürich 1971).

TWAT : BOTTERWERK G. Johannes – RINGGREN Helmer – FABRY Hans-Joseph, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (10 Bände ; Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz ; 1973-2000).

2 Traductions

Einheitsübersetzung (Stuttgart 1984).

New English Bible with Apocrypha (NEB) (Oxford 1970).

Revised Standard Version (RSV), Translated From the Original Languages, Being the Version set Forth A.D. 1611, Revised A.D. 1881-1885 and A.D. 1901, Compared with the most Ancient Authorities and Revised A.D. 1942-1952, Second Edition of the New Testament A.D. 1971 (Stonehill Green 1977).

La Bible – Ancien Testament (La Pléiade). Vol. 1 Introduction par Édouard DHORME. Traductions et notes par Édouard DHORME, Franck MICHAÉLI et Antoine GUILLAUMONT (Paris 1956). Vol. 2 Introduction par Édouard DHORME. Traductions et notes par Édouard DHORME, Jean KOENIG, Franck MICHAÉLI, Jean HADOT et Antoine GUILLAUMONT. Index par M. LÉTURMY (Paris 1959).

La Bible de Jérusalem (BJ), La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée (Paris 1988 ; 1ère éd.1958 ; révisions 1973 et 1998).

La Bible traduite du texte original par les membres du Rabbinat français, sous la direction de Zadoc KAHN (Paris1966 ; 1ère éd. 1899).

La Sainte Bible du chanoine CRAMPON, Traduction révisée pour l'Ancien Testament par J. BONSIRVEN et pour le Nouveau Testament par A. TRICOT (Paris 1960)

Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), Édition Intégrale (Paris 1988).

OSTY Émile – TRINQUET Joseph, *La Bible*, traduction, introductions et notes (Paris 1973).

SEGOND Louis, *La Sainte Bible – Ancien Testament* (Paris 1874).

La Bible d'Alexandrie. Traduction et annotation des livres de la Septante sous la direction de Marguerite HARL (Paris 1986 –).

3 Éditions critiques et ouvrages de critique textuelle

Biblia Hebraica Suttgartensia (BHS) (ed. K. ELLIGER – W. RUDOLPH) (Stuttgart 1977^{2} ; 1° éd. 1967).

RAHLFS Alfred, *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes (Stuttgart 1979 ; 1ère éd.1935).

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum (1er vol. 1931).

Notamment, Vol. II.2, *Leviticus*, edidit John William WEVERS, adiuvante U. QUAST (Göttingen 1986).

Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem, ad codicum fidem, iussu PII PP. XI, cura et studio monachorum Sancti Benedicti commissionis pontificae a Pio X institutae sodalium praeside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita. Libros Exodi et Levitici ex interpretatione sancti hieronymi recensuit D. Henricus QUENTIN (Roma 1939).

Discoveries in the Judean Desert XII, Qumran Cave 4, VII Genesis to Numbers (ed. Eugene ULRICH – Frank Moore CROSS – James R. DAVILA – Nathan JASTRAM – Judith E. SANDERSON – Emmanuel TOV – John STRUGNELL) (Oxford 1994).

BARTHÉLÉMY Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, T. I (OBO 50/1 ; Fribourg – Göttingen 1982).

HARL Marguerite – DORIVAL Gilles – MUNNICH Olivier, *La Bible grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (Initiations au Christianisme 3 ; Paris 1988).

WEVERS John William, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (Septuagint and Cognate Studies 44 ; Atlanta 1997).

4 Littérature de l'Antiquité (Grèce et Proche-Orient Ancien)

COWLEY Arthur E., *Aramaic Papyri of the Fifth Century, edited with Translation and Notes* (Oxford 1923).

DRIVER Godfrey R. – MILES John C., *Babylonian Laws*, Vol. I : Legal Commentary (Oxford 1960^{3} – 1ère éd. 1952) ; Vol. II : Transliterated Text, Translation, Philological Notes, Glossary (Oxford 1960^{2} – 1ère éd. 1955).

FINET André, *Le Code de Hammurapi*. Introduction, traduction et annotation (LAPO 6 ; Paris 1973).

GRELOT Pierre, *Documents araméens d'Égypte*. Introduction, traduction et annotation (LAPO 5 ; Paris 1972).

PLUTARQUE, *Vies*, T. II, Texte établi et traduit par Robert FLACELIÈRE, Émile CHAMBRY et Marcel JUNEAUX (Paris 1968 ; 1ère éd. 1961).

YARON Reuven, *The Laws of Eshnunna*. Second Revised Edition (Jerusalem 1988 ; 1rst 1969).

5 Littérature juive

The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Vol. I. The Pentateuch according to Targum Onkelos (ed. Alexander SPERBER) (Leiden 1959).

Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par Roger le DÉAUT, avec la collaboration de Jacques ROBERT (Paris T. I, 1978 ; T. II, 1979 ; T. III, 1979 ; T. IV, 1980 ; T. V, 1981).

The Targum Onkelos to Leviticus and the Targum Onkelos to Numbers. Translated with Apparatus and Notes by Bernard GROSSFELD (The Aramaic Bible 8 ; Wilmington 1988).

The Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance by E. G. CLARKE, with collaboration of W.E. AUFRECHT, J. C. HURD, and F. SPITZER (Hoboken 1984).

Neophyti 1. Targum Palestinense – Ms de la Biblioteca Vaticana, T. III Levítico (éd. Alejandro DÍEZ MACHO) (Madrid – Barcelona 1971).

Mishnayoth. Vol. I, *Order Zeraim*. Pointed Hebrew Text, English Translation, Introductions, Notes, Supplement, Appendix, Indexes, Addenda, Corrigenda. Third Edition Revised, Corrected, Enlarged by Philip BACKMAN, F.C.S. (New York 1965).

Sifra. An Analytical Translation by Jacob NEUSNER, 4 Vol. (BrownJudSt 138-140, 142 ; Atlanta 1988).

Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. Pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament. Traduction par Joseph BONSIRVEN, (Roma 1955).

JOSÈPHE Flavius, *Les Antiquités juives*. Texte, traduction et notes par Étienne NODET (Paris ; L. I-III, 1992 ; L. IV-V, 1995).

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Specialibus Legibus* I et II. Introduction, traduction et notes par Suzanne DANIEL (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 24 ; Paris 1975).

— *De Decalogo*. Introduction, traduction et notes par Valentin NIKIPROWETZKY (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 23 ; Paris 1965).

— *De Virtutibus*. Humanitate, § 97-100, dans *De Virtutibus. De Fortitudine – De Humanitate – De Paenitentiae – De Nobilitate*. Introduction et notes par R. ARNALDEZ. Traduction par P. DELOBRE, M.-R. SERVEL, A.-M. VERILHAC (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 26 ; Paris 1962).

RACHI, *Le Lévitique*. Le Pentateuque avec Rachi, T. III. Traduction de la Bible du Rabbinat Français – Traduction et notes explicatives du commentaire de Rachi par Élie MUNK (Paris 1978[3]).

RAMBAN, *Leviticus*. Commentary on the Torah Translated and Annotated by Rabbi Dr. Charles B. CHAVEL, T. III (New York 1974).

6 Commentaires modernes sur le Lévitique

BAENTSCH Bruno, *Exodus – Leviticus – Numeri übersetzt und erklärt* (HKAT I.2 ; Göttingen 1903).

BERTHOLET Alfred, *Leviticus* (KHC 3 ; Tübingen - Leipzig 1901).

BUDD Philip J., *Leviticus* (NCent 3 ; Grand Rapids 1996).

CAZELLES Henri, *Le Lévitique* (Bible de Jérusalem en fascicules ; Paris 1958 [2ème éd. Revue]).

CORTESE Enzo, *Levitico* (Casale Monferrato 1982).

DHORME Édouard, *La Bible*, Ancien Testament, T. 1 (Bibliothèque de la Pléiade 120 ; Paris 1956).

ELLIGER Karl, *Leviticus* (HAT 4 ; Tübingen 1966).

GERSTENBERGER Erhard, *Das dritte Buch Mose – Leviticus* (ATD 6 ; Göttingen 1993).

HARLÉ Paul et PRALON Didier, *Le Lévitique*. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes (La Bible d'Alexandrie 3 ; Paris 1988).

HARTLEY John E., *Leviticus* (WBC 4 ; Dallas 1992).

HOFFMANN David, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*, Bd. II (Berlin 1906).

KEIL Karl Friedrich, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (Giessen – Basel 1987, 3. Auflage, Nachdruck der 2. Auflage, Leipzig 1870).

KNOBEL August, *Exodus und Leviticus*, für die Zweite Auflage neu bearbeitet von August DILLMANN (Leipzig 1880).

LEVINE Baruch A., *Leviticus* ויקרא (JPS Torah Commentary ; Philadelphia 1989).

MILGROM Jacob, *Leviticus*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3 ; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland ; Vol. A, 1991; Vol. B, 2001).

MUNK Élie, *Le Lévitique* (Paris 1974).

NOTH Martin, *Das dritte Buch Mose – Leviticus* (ATD 6 ; Göttingen 1962).

PORTER Joshua R., *Leviticus* (CBC ; Cambridge 1976).

WENHAM Gordon J., *The Book of Leviticus* (NICOT ; Grand Rapids 1979).

7 Bibliographie Générale

ALBERTZ Rainer, « Die Tora Gottes gegen die wirtschaftlichen Sachzwänge — die Sabbat- und Jobeljahrgesetzgebung Lev 25 in ihrer Geschichte », *ÖkRu* 44 (1995), p. 290-310.

ALBREKTSON Bertil, *History and the Gods*. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (ConBib Old Testament Series 1 ; Lund 1967).

ALBRIGHT William F., recension de NORTH Robert, *Sociology of the Biblical Jubilee*, *Bi* 37 (1956), p. 488-490.

ALEXANDER John B., « A Babylonian Year of Jubilee », *JBL* 57 (1938), p. 75-79.

ALT Albrecht, « The Origins of Israelite Law », *Essays on Old Testament History and Religion* (traduction de *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* par R. A. WILSON) (Oxford 1966), p. 79-132 (première parution sous le titre « Die Ursprünge des Israelitischen Rechts », Leipzig 1934).

ALY, « Solon. 1) Solon von Athen. », *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von Georg WISSOWA, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, herausgegeben von Wilhelm

KROLL und Karl MITTELHAUS (Bd. III, A, 1 ; München 1972 ; 1. Ausgabe 1927), c. 946-978.

AMIT Yairah, « The Jubilee Law. An Attempt at Instituting Social Justice », *Justice and Righteousness*. Biblical Themes and their Influence (ed. H. G. REVENTLOW – Y. HOFFMAN) (JSOTS 137 ; Sheffield 1992), p. 47-59.

AMSLER Samuel, « Les documents de la loi et la formation du Pentateuque », *Le Pentateuque en question* (éd. Albert DE PURY) (Genève 1989), p. 235-257. Repris dans *Le dernier et l'avant-dernier*, p. 154-175.

— « Motivation de l'éthique dans la parénèse du Deutéronome », *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie* (FS. Walther Zimmerli ; [Hrsg. H. DONNER – R. HANHART –R. SMEND] Göttingen 1977), p. 11-22. Repris dans *Le dernier et l'avant-dernier*, p. 129-139.

— *Le dernier et l'avant-dernier*, études sur l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible 29 ; Genève 1993).

ANDREWS Carol, *La Pierre de Rosette* (London 1993).

AUZOU Georges, *De la servitude au service*. Étude du livre de l'Exode (Lire la Bible 3 ; Paris 1961).

BARTHÉLÉMY Dominique, *Dieu et son image*. Ébauche d'une théologie biblique (Paris 1990 ; 1ère éd. 1963).

BÄCHLI Otto, *Israël und die Völker* (ATANT 41 ; Zürich 1962).

BARBIERO Gianni, « Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità : tra separazione e accoglienza », *RStB* 8 (1996), p. 41-69.

BIANCHI Francesco, « Das Jobeljahr in der hebraïschen Bibel und in der nachkanonischen jüdischen Texten », *Das Jobeljahr im Wandel* (Hrsg. Georg SCHEUERMANN), p. 55-104.

BETTENZOLI Giuseppe, « Lessemi ebraici di radice *–ŠBT–* », *Henoch* 4 (1982), p. 129-162.

BLENKINSOPP Joseph, « The Family in First Temple Israel », *Families in Ancient Israel* (ed. Leo G. PERDUE – Joseph BLENKINSOPP – John J. COLLINS – Carol MEYERS) (Louisville 1997), p. 48-103.

BORD Lucien-Jean, « Le droit de rachat des gages. Étude juridique de Lv 25 et de ses parallèles », *RHDroit* 75/2 (1997), p. 193-213.

— « La loi, le droit et la justice. Réflexions sur les droits cunéiformes et biblique. À propos de deux livres récents », *Bib* 82 (2001), p. 99-107.

— « Des rémissions babyloniennes au jubilé biblique », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 27-46.

BORD Lucien-Jean – HAMIDOVIĆ David (éd.), *Jubilé... Jubilés*. Actes du colloque tenu à Angers les 1-2-3 mars 2000 (La tradition biblique ; Paris 2001).

BORGONOVO Gianantonio, « Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – SAM), *RStB* 9 (1997), p. 139-167.

BOROWSKI Oded, *Agriculture in Iron Age in Israel*. The Evidence from Archeology and the Bible (Winona Lake 1987).

— « Agriculture », AnchorBD I, p. 95-98.

BOTTÉRO Jean, *Le Problème des Habiru à la 4ème rencontre assyriologique internationale* (Cahiers de la Société Asiatique 12 ; Paris 1954).

— « Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne », *JESHO* 4 (1961), p. 113-167.

BOTTERWERK G. Johannes, « גִּלַּח *gillaḥ* », TWAT II, c. 5-20.

BRAULIK Georg, *Deuteronomium* 1-16,17 (Neue Echter Bibel 15/1 ; Würzburg 1986).

— « Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium 19-25 », *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (Hrsg. Timo VEIJOLA) (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 62 ; Helsinki – Göttingen 1996), p. 23-55.

BRICHTO Herbert Chanan, « Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex », *HUCA* 44 (1973), p. 1-54.

BRIEND Jacques, « Les sources de l'histoire deutéronomique », *Israël construit son histoire.* L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes (éd. Albert de PURY – Thomas RÖMER – Jean-Daniel MACCHI) (Genève 1996), p. 354-356.

— « Sabbat », *DBS* 10, c. 1132-1170.

BRUEGGEMANN Walter, *The Land.* Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith (OvBTh 1 ; Philadelphia 1977).

BULTMANN Christoph, *Der Fremde im antiken Juda.* Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff « ger » und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153 ; Göttingen 1992).

BUTLER Trent C., *Joshua* (WBC 7 ; Waco 1983).

CAMDESSUS Michel, « Éthique et finance ». Discours prononcé le 30 avril 2000 au Vatican lors du colloque organisé par la Fondation *Centesimus Annus*, *Documentation Catholique* 2226 (21 mai 2000), p. 491-496.

CAQUOT André, « דְּבַשׁ *d*ᵉ*ḇaš* », c. 135-139.

— « Le jubilé biblique », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 13-26.

CARDELLINI Innocenzo, *Die biblischen "Sklaven" – Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts.* Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte (BBB 55 ; Bonn 1981).

— « 'Possessio' o 'Dominium Bonorum' ? Riflessioni sulla proprietà privata e la 'rimessa dei debiti' in Levitico 25 », *Anton* 70 (1995), p. 333-348.

— « Ritmi del tempo e normatività religiosa fino agli achemenidi (Sabato – Anno Sabbatico – Anno giubilare) », *RStB* 9 (1997), p. 57-74.

CARMICHAEL Calum, « The Sabbatical/Jubilee Cycle and the Seven-Year Famine in Egypt », *Bib* 80 (1999), p. 224-239.

— « The Three Laws on the Release of Slaves (Ex 21,2-11 ; Dtn 15,12-18 ; Lev 25,39-46 », *ZAW* 112 (2000), p. 509-525.

CARTER Charles E., « The Province of Jehud in the Post-Exilic Period : Soundings in Site Distribution and Demography », *Second Temples Studies.* 2. Temple and Community in the Persian Period (ed. Tamara C. ESKENAZI – Kent H. RICHARDS) (JSOTS 175; Sheffield 1994), p. 106-145.

CAZELLES Henri, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946).

— « Droit public dans le Deutéronome », *Das Deuteronomium.* Entstehung, Gestalt und Botschaft (Hrsg. Norbert LOHFINK) (BETL 78 ; Leuven 1985), p. 99-106.

— Recension de Robert NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, *VT* 5 (1955), p. 321-324.

— « Royaume de prêtres et nation consacrée » (Ex XIX,6), *Autour de l'Exode*, études (Paris 1987) p. 289-294. Première parution dans *Humanisme et foi* chrétienne, Mélanges scientifiques du centenaire de l'Institut Catholique de Paris (éd. C. KANNENGIESSER – Y. MARCHASSON) 1976, p. 541-545.

CHARPIN Dominique, « Les prêteurs et le palais : les édits de *mīšarum* des rois de Babylone et leurs traces dans les archives privées », *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs.* Proceedings of the Second MOS Symposium (Leiden 1998) (ed. A.C.V.M. BONGENAAR) (MOS Studies 2 ; Leiden – Istanbul 2000), p. 185-211.

CHAVEL Simeon, « 'Let my People Go!' Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34,8-14 », *JSOT* 76 (1997), p. 71-95.

CHILDS Brevard S., *The Book of Exodus.* A Critical, Theological Commentary (OTL ; Philadelphia 1974).

CHIRICHIGNO Gregory C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOTS 141 ; Sheffield 1993).

CHOLEWIŃSKI Alfred, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium.* Eine vergleichende Studie (AnBib 66 ; Roma 1976).

COHEN Matty, « Le ger biblique et son statut socio-religieux », *RHR* 207 (1990), p. 131-158.

CORTESE Enzo, « L'anno giubilare : profezia della restaurazione ? », *RivB* 18 (1970), p. 395-409.

COVA Gian Domenico, « Popolo e vittoria ; l'uso di תרועה e הריע in Gios 6 », *Bi* 66 (1985), p. 221-240.

CRÜSEMANN Frank, *The Torah.* Theology and Social History of Old Testament Law (translated by Allan W. MAHNKE) (Mineapolis 1996 ; édition allemande 1992).

DAUBE David, « Law in Narratives », *Studies in Biblical Law* (New York 1949 ; 1st ed. 1947), p. 1-73.

— *The Exodus Pattern in the Bible* (London 1963).

DALMAN Gustaf, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. II. Der Ackerbau (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts herausgegeben von G. DALMAN 5. Bd. ; Gütersloh 1932).

DANDAMAEV Muhammad A., *Slavery in Babylonia from Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC).* Revised Edition Translated by Victoria A. POWELL (Ed. Marvin A. POWELL – David B. WEISBERG) (Dekalb 1984).

DEIANA Giovanni, *Il giorno dell'espiazione.* Il Kippur nella tradizione biblica (SRivBib 30 ; Bologna 1994).

DORIVAL Gilles, *Les Nombres.* Traduction du texte grec de la septante, introduction et notes par Gilles DORIVAL, avec la collaboration de Bernard BARC, Geneviève FAVRELLE, Madeleine PETIT, Joëlle TOLILA (La Bible d'Alexandrie 4 ; Paris 1994).

DOUGLAS Mary, « The Stranger in the Bible », *Arch. Europ. Sociol.* 35 (1994), p. 283-298.

DRIVER Samuel R., *Deuteronomy.* A Critical and Exegetical Commentary (ICC 5 ; Edinburgh 1902[3] – 1[ère] éd. 1895).

ELLISON H. L., « The Hebrew Slave : A Study in Early Israelite Society », *EvQ* 45 (1973), p. 30-35.

EPH'AL Israel – NAVEH Joseph, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumea* (Jerusalem 1996).

ÉTIENNE Stéphane, « Les rémissions dans l'Égypte pharaonique et ptolémaïque », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 47-53.

FABRY Heinz-Joseph, « Deuteronomium 15. Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament », *ZAR* 3 (1997), p. 92-111.

FAGER Jeffrey A., *Land Tenure and the Biblical Jubilee.* Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge (JSOTS 155 ; Sheffield 1993).

FECHTER Friedrich, *Die Familie in der Nachexilszeit* (BZAW 264 ; Berlin – New York 1998).

FELIKS Jehuda, « The Prohibition of Ploughing in the Summer Preceding the Seventh Year » (résumé anglais), *Memorial to H. M. Shapiro* (ed. H. Z. HIRSCHBERG in cooperation with M. BEER, Y. DON and L. WELLER) *Bar-Ilan 9*. Annual of Bar-Ilan University (Studies in Judaica and Humanities ; Ramat-Gan 1972), p. XVII-XXIII.

FINKELSTEIN J. J., « Some New *Misharum* Material and its Implications », *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday* (Assyriological Studies 16 ; Chicago 1965), p. 233-246.

FIRMAGE Edwin, « Zoology (Fauna) », AnchorBD, Vol. VI, p. 1108-1167.

FRIED Lisbeth S. and FREEDMAN David N., « Was the Jubilee Year Observed in Preexilic Judah ? », in MILGROM, *Leviticus*, p. 2257-2271.

GAMORAN Hillel, « The Biblical Law against Loans on Interest », *JNES* 30/2 (1971), p. 127-134.

GEMSER B., « The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law », *Congress Volume, Copenhagen 1953* (ed. G. W. ANDERSON – A. BENTZEN – P. A. H. DE BOER – M. BURROWS – H. CAZELLES – M. NOTH) (VTS 1, Leiden 1953), p. 50-66.

GILBERT Maurice, « Le sacré dans l'Ancien Testament », *L'expression du sacré dans les grandes religions.* I. *Proche-Orient ancien et traditions bibliques* (éd. Julien RIES – Herbert SAUREN – Guy KESTEMONT – René LEBRUN – Maurice GILBERT) (Homo Religiosus 1 ; Louvain-La-Neuve 1978).

GNUSE Robert, *You shall not steal.* Community and Property in the Biblical Tradition (Maryknoll 1985).

— « Jubilee Legislation in Leviticus : Israel's Vision of Social Reform », *BibTB* 15/2 (1985), p. 43-48.

GORDON Cyrus H., « Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament », *RB* 44 (1935), p. 34-41.

GÖRG M., « ישׁב », TWAT III, c. 1012-1032.

GORMAN Franck H., *The Ideology of Ritual.* Space, Time and Status in the Priestly Theology (JSOTS 91; Sheffield 1990).

GOUDOEVER Jan Van, *Fêtes et calendriers bibliques* (troisième édition revue et augmentée ; traduit de l'anglais par Marie-Luc KERREMANS) (Théologie Historique 7 ; Paris 1967 ; éd. anglaise 1961).

GRELOT Pierre, « La dernière étape de la rédaction sacerdotale », *VT* 6 (1956), p. 174-189.

— « Du sabbat juif au dimanche chrétien », *La Maison-Dieu* 123 (1975), p. 79-107.

GREENBERG Moshe, « More Reflections on Biblical Criminal Law », *Studies in Bible* (ed. Sara JAPHET) (Scr Hie 31 ; Jerusalem 1986), p. 1-17.

GRÜNWALDT Moshe, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26.* Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271 ; Berlin – New York 1999).

HABEL Norman C., *The Land is Mine.* Six Biblical Ideologies (OvBTh ; Minneapolis 1995).

HALLO William W., « Slave Release in the Biblical World in Light of a New Text », *Solving Riddles and Untying Knots*. Biblical, Epigraphic and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield (ed. Ziony ZEVIT) (Winona Lake 1995), p. 79-93.

HAMIDOVIĆ David, « Le *Livre des Jubilés* et '*Pseudo-Jubilés à Qumrân*' », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 55-87.

HAMILTON Jeffies M., *Social Justice and Deuteronomy : the Case of Deuteronomy 15*, (SBLDS 136 ; Atlanta 1992).

— « *hā'āreṣ* in the Shemitta Law », *VT* 42 (1992), p. 214-222.

HARAN Menahem, « Studies in the Account of the Levitical Cities », *JBL* 80 (1961), p. 45-54 et 156-165.

HARL Marguerite, *La Genèse.* Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes (La Bible d'Alexandrie 1 ; Paris 1986).

HAUDEBERT Pierre, « L'année de faveur du Seigneur (Lc 4,16-30) », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 125-137.

HEJCL Johann, « Der Ursprung und die Entwicklung des alttestamentlichen Zinsverbotes », *BS* 12 (1907), p. 57-98.

HOENIG Sydney B., « Sabbatical Years and the Year of Jubilee », *JQR* 58 (1969), p. 222-236.

HOGG James Edward, « The Meaning of לצמתת in Lev. 25:23-30 », *AJSL* 42 (1925-26), p. 208-210.

HOGLUND Kenneth, « The Achaemenid Context », *Second Temple Studies 1.* Persian Period (ed. Philip R. DAVIES) (JSOTS 117 ; Sheffield 1991), p. 54-72.

HOPKINS David C., *The Highlands of Canaan.* Agricultural Life in the Early Iron Age (The Social World of Biblical Antiquity Series, 3 ; Sheffield 1985).

HOUSTON Walter, « You Shall Open your Hand to your Needy Brother », *The Bible in Ethics.* The second Sheffield Colloquium (ed. J. W. RODGERSON *et al.*) (JSOTS 207 ; Sheffield 1995), p. 296-314.

HOUTEN Christiana de Groot van, *The Alien in Israelite Law* (JSOTS 107 ; Sheffield 1991).

— « Remember that you are Aliens : a Traditio-Historical Study », *Priests, Prophets and Scribes.* Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp (ed. E. ULRICH – J. W. WRIGHT – R. P. CARROLL – P. R. DAVIES) (JSOTS 149 ; Sheffield 1992), p. 224-240.

HRUBY Kurt, « Le yom-hakippurim ou jour de l'expiation », *L'Orient Syrien* 10 (1965), p. 41-74 ; 161-192 ; 413-442.

HUBBARD Robert L., « The *go'el* in Ancient Israel : Theological Reflections on an Israelite Institution », *BBRes* 1 (1991), p. 3-19.

HUMBERT Paul, *La « Terou'a ».* Analyse d'un rite biblique (Neuchâtel 1946).

— « Dieu fait sortir – Hiphil de *yāṣā'* avec Dieu comme sujet », *TZ* 18 (1962), p. 356-351 et 433-436.

JACKSON Bernard S., « Biblical Laws of Slavery : a Comparative Approach », *Slavery and Other Forms of Unfree Labour* (ed. Leonie J. ARCHER) (London – New York 1988), p. 86-101.

JACOB Irene – JACOB Walter, « Flora », AnchorBD, Vol. II, p. 803-817.

JAPHET Sara, « The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws », *Studies in Bible* (ed. Sara JAPHET) (Scr Hie 31 ; Jerusalem 1986), p. 63-89.

JAUBERT Annie, « Le calendrier des jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques », *VT* 3 (1953), p. 250-264.

JAUSSEN Antonin, *Coutumes des arabes au pays de Moab* (Paris 1908).

JEPSEN Alfred, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (BWANT 41 ; Stuttgart 1927).

JOHNSON A. R., « The Primary Meaning of √גאל », *Congress Volume, Copenhagen 1953* (ed. G. W. ANDERSON – A. BENTZEN – P. A. H. DE BOER – M. BURROWS – H. CAZELLES – M. NOTH) (VTS 1, Leiden 1953), p. 67-77.

JOOSTEN Jan, « 'Tu' et 'vous' dans le code de sainteté (Lv 17-26) », *RevSR* 71/1 (1997), p. 3-8.

— « Le cadre conceptuel du Code de Sainteté », *RHPR* 75 (1995), p. 385-398.

— *People and Land in the Holiness Code.* An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26 (VTS 67 ; Leiden – New-York – Köln 1996).

JOÜON Paul, « Notes de critique textuelle », *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St. Joseph – Beyrouth,* T. VI (1913), p. 184-212.

KAUFMAN Stephen A., « A Reconstruction of the Social Welfare Systems of Ancient Israel », *In the Shelter of Elyon.* Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honour of G. W. Alström (ed. W. Boyd BARRICK and John R. SPENCER) (JSOTS 31 ; Sheffield 1984), p. 277-286.

— « Deuteronomy 15 and Recent Research on the Dating of P ». *Das Deuteronomium,* Entstehung, Gestalt und Botschaft (Hrsg. Norbert LOHFINK) (BETL 78 ; Leuven 1985), p. 272-276.

KEEL Othmar –KÜCHLER Max –UEHLINGER Christoph, *Orte und Landschaften der Bibel.* Ein Handbuch und Studienführer zum Heiligen Land, Bd. 1 Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Zürich – Göttingen 1984).

KELLERMANN Dieter, « גור », TWAT I, c. 979-991.

KESSLER Rainer, « Ich weiß daß mein Erlöser lebet. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25 », *ZTK* 89 (1992), p. 139-158.

KILIAN Rudolph, *Literarkritische und Formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (BBB 19 ; Bonn 1963).

KING Philip J., *Jeremiah*. An Archaeological Companion (Louisville 1993).

KLINGENBERG Eberhard, *Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1977/7 ; Mainz 1977).

KLOSTERMANN August, « Über die Kalendarische Bedeutung des Jobeljahres », *Der Pentateuch*. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, (Leipzig 1893), p. 419-447.

KRAUS F. R., *Ein Edikt des Königs Ammi-ṣaduqa von Babylon* (Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia 5 ; Leiden 1958).

— « Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon », *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-Fifth Birthday* (Assyriological Studies 16 ; Chicago 1965), p. 225-231.

KREISSIG Heinz, *Die Sozialökonomische Situation in Juda zur Archämenidenzeit* (Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients ; Berlin 1973).

KUGLER Franz Xaver, *Von Moses bis Paulus*. Forschungen zur Geschichte Israels (Münster 1922).

LAFONT Sophie, « Ancient Near Eastern Laws : Continuity and Pluralism », *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law*. Revision, Interpretation and Developement » (ed. Bernard M. LEVINSON) (JSOTS 181 ; Sheffield 1994), p. 91-118.

— *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien (OBO 165 ; Fribourg Suisse – Göttingen 1999).

LAMBERT Gustave , « Jubilé hébreu et jubilé chrétien », *NRT* 72 (1950), p. 234-251.

LASSERRE Guy, *Synopse des lois du Pentateuque* (VTS 49 ; Leiden – New York – Köln 1994).

LEGGETT Donald A., *The Levirate and Goel Institutions in the Old Testament, with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill 1974).

LEMAIRE André, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée au musée d'Israël* (Supplément n° 3 à *Transeuphratène* ; Paris 1996).

LEMCHE Niels Peter, « The 'Hebrew Slave', Comments on the Slave Law of Ex. xxi 2-11 », *VT* 25/2 (1975), p. 129-144.

— « The Manumission of Slaves, the Fallow Year, the Sabbatical Year, the Jobel Year », *VT* 26/1 (1976) p. 38-59.

— « *andurārum* and *mīšarum* » : Comments on the Problem of Social Edicts and their Applications in the Near East », *JNES* 38 (1979), p. 11-22.

LEEUW G. van der, *La religion dans son essence et ses manifestations*. Phénoménologie de la religion (édition française revue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques MARTY) (Paris 1948).

LEVINE Baruch A., « In Praise of the Israelite *mišpāḥâ* : Legal Themes in the Book of Ruth », *The Quest for the Kingdom of God.* Studies in Honor of George E. Mendenhall (ed. H. B. HUFFMAN *et al.*) (Winona Lake 1983), p. 95-106.

— « On the Semantics of Land Tenure in Biblical Literature. The Term *'aḥuzzāh* », *The Tablet and the Scroll.* Near Eastern Studies in Honour of William W. HALLO (ed. Mark E. COHEN – Daniel C. SNELL – David B. WEISBERG) (Bethesda 1993), p. 134-139.

LEVINSON Bernard M. (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law.* Revision, Interpretation and Developement (JSOTS 181 ; Sheffield 1994).

LÉVINAS Emmanuel, « Une voix sur Israël », dans *Difficile liberté* (3ème éd. revue et corrigée ; Paris 1976), p. 175-180 ; initialement paru dans *Evidences* 18, Avril 1951.

LEWY Julius, « The Biblical Institution of D^{e}rôr in the Light of Akkadian Documents », *Eretz-Israël* 5 (1958), p. 21*-31*.

LIEDKE Gerhard, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze.* Eine formgeschichtlich-terminologische Studie (WMANT 39 ; Neukirchen-Vluyn 1971).

LIPIŃSKI Édouard, « שָׂכָר *śāḵar* », TWAT VII, c. 795.

— « L'"esclave hébreu" », *VT* 26 (1976), p. 121-124.

— « Traditions juridiques des Sémites de l'Ouest à l'époque préhellénistique : les esclaves », *Trans* 8 (1994), p. 121-135.

LOEWENSTAMM Samuel E., « נשך and מ/תרבית », *JBL* 88 (1969), p. 78-80.

LOHFINK Norbert, « Deutéronome et Pentateuque, état de la recherche », *Le Pentateuque.* Débats et recherches (éd. Pierre HAUDEBERT) (LD 151 ; Paris 1992), p. 36-64.

LUCIANI Didier, « Le jubilé biblique dans Lévitique 25 », *RTL* 30 (1999), p. 456-486.

MCCONVILLE J. G., « Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration », *JSOT* 97 (2002), p. 19-36.

MADARO Paola, « Das Jobeljahr in der griechischen Kirchenvätern », *Das Jobeljahr im Wandel* (Hrsg. Georg SCHEUERMANN), p. 145-212.

MALONEY Robert P., « Usury and Restrictions on Interest-taking in the Ancient Near East », *CBQ* 36 (1974), p. 1-20.

MAYER Günter, « נזר *nzr* », TWAT V, c. 329-334.

MARTIN-ACHARD Robert, « גור *gur* als Fremdling weilen », THAT I, c. 409-412.

— « Sukkot – I. Dans l'Ancien Testament », *DBS* XIII, c. 40-56.

MATTHEWS Victor H., « The Anthropology of Slavery in the Covenant Code », *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law.* Revision, Interpretation and Developement » (ed. Bernard M. LEVINSON) (JSOTS 181 ; Sheffield 1994), p. 119-135.

MATHYS Hans Peter, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchung zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lv 19,18) (OBO 71 ; Freiburg – Göttingen 1986).

MAYES Andrew D. H., *Deuteronomy* (NCBC 5 ; Grand Rapids 1981^{2}, 1ère éd. 1979).

MAZAR Benjamin, « The Cities of the Priests and the Levites », *Congress Volume, Oxford 1959* (ed. G. W. ANDERSON – P. A. H. de BOER – G. R. CASTELLINO – H. CAZELLES – E. HAMMERSHAIMB – H. G. MAY – W. ZIMMERLI) (VTS 7, Leiden 1960), p. 193-205.

MEINHOLD Arndt, « Zur Beziehung Gott, Volk und Land im Jobel-Zusammenhang », *BZ* 29 (1985), p. 245-261.

— « Jubeljahr I. Altes Testament », *TRE* 17, c. 280-281.

MENDELSOHN Isaac, « Slavery in the Ancient Near East », *BA* 10/4 (1946), p. 74-88.

METTINGER Tryggve N. D., *Solomonic State Officials*. A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy (ConBib 5 ; Lund 1971).

MEYERS Carol, « The Family in Ancient Israel », Leo G. PERDUE – Joseph BLENKINSOPP – John J. COLLINS – Carol MEYERS, *Families in Ancient Israel* (Louisville 1997), p. 1-47.

MILGROM Jacob, *Numbers* במדבר. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation : Commentary (JPS Torah Commentary ; Philadelphia – New-York 1990).

— « The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19 », *Reading Leviticus*, a Conversation with Mary Douglas (ed. John F. A. SAWYER) (JSOTS 227 ; Sheffield 1996), p. 65-75.

— « The Land Redeemer and the Jubilee », *Fortunate the Eyes that See*. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday (ed. Astrid B. BECK et al.) (Grand Rapids – Cambridge 1995), p. 66-69.

MILIK Józef T., « Milkî-Ṣedeq et Milkî-Reša‘ », *JJS* 23 (1972), p. 95-104.

MÖLLER Hans, « Lösungsvorschlag für eine Crux interpretum (Lev 25,33) », *ZAW* 90 (1978), p. 411-412.

MORGENSTERN Julian, « Two Compound Technical Terms in Biblical Hebrew », *JBL* 46 (1925), p. 311-320.

NA‘AMAN Nadiv, « A New Look at the System of Levitical Cities », in *Borders and Districts in Biblical Historiography* (Jerusalem 1986), p. 203-236.

NEGRETTI Nicola, *Il settimo giorno* (AnaBi 55 ; Roma 1973).

NEUFELD Edward, « Socio-economic Background of *yōbēl* and *šemiṭṭā* », *RSO* 33 (1958), p. 53-124.

— « The Prohibition against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws », *HUCA* 26 (1955), p. 355-412.

— « *Ius Redemptionis* in Ancient Hebrew Law », *RIDA* 8 (1961), p. 29-40.

NORTH Robert, « Maccabean Sabbath Years », *Bib* 34 (1953), p. 501-515.

— *Sociology of the Biblical Jubilee* (AnBib 4 ; Roma 1954).

— « דְּרוֹר *derôr* », TWAT II, c. 283-287.

— « יוֹבֵל *jôḇel* », TWAT III, c. 554-559.

— *The Biblical Jubilee, ... after Fifty Years* (AnBib 145 ; Roma 2000).

OHANA Moise, « Prosélytisme et Targum palestinien : données nouvelles pour la datation de Néofiti 1 », *Bi* 55 (1974), p. 317-326.

OLIVIER Hannes, « The Periodicity of the *Mešarum* again », *Text and Context*. Old Testament and Semitic Studies for F.C. Fensham (ed. Walter T. CLAASSEN) (JSOTS 48 ; Sheffield 1988), p. 227-235.

OLIVIER Johannes, « Restitution as Economic Redress : The Fine Print of the Old Babylonian *mēšarum* –Edict of Ammisaduqa », *ZAR* 3 (1997), p. 12-25.

OGNIBENI Bruno, *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della biblia.* Studio dei diciassette ketiv לא / qeré לו (Studia Friburgensa Nouvelle Série 72 ; Fribourg 1989).

OST François, « Vous sanctifierez la cinquantième année. Réflexions sur le temps racheté », *Bible et droit.* L'esprit des lois (éd. Françoise MIES) (Le Livre et le Rouleau 12 ; Namur – Bruxelles 2001), p. 45-65.

OSUMI Yuichi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105 ; Freiburg – Göttingen 1991).

OTTO Eckart, « שָׁבַע *šoeba'* », TWAT VII, c. 1000-1027.

— *Theologische Ethik des Alten Testament* (TWiss 3,2 ; Stuttgart – Berlin – Köln 1994).

— « Del libro de la alianza a la ley de santidad, la reformulación del derecho israelita y la formación del pentateuco », *EstBíb* 52 (1994), p. 195-217.

— « Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische *(an)-durāru*-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15 », *ZAR* 3 (1997), p. 26-63.

— *Das Deuteronomium.* Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284 ; Berlin – New York 1999).

— « Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26 », *Levitikus als Buch* (Hrsg. Heinz Joseph FABRY – Hans Winfried JÜNGLING) (BBB 119 ; Berlin – Bodenheim b. Mainz 1999).

PATRICK Dale, *Old Testament Law* (Atlanta 1985).

PAUL Shalom M., *Studies in the Book of Covenant, in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (VTS 18 ; Leiden 1970).

— *Amos* (Hermeneia ; Mineapolis 1991).

PEDERSEN Johannes, *Israel, its Life and Culture* (London – Copenhagen 1926), T. I et II (édition danoise 1920).

PERDUE Leo G. – BLENKINSOPP Joseph – COLLINS John J. – MEYERS Carol, *Families in Ancient Israel* (Louisville 1997).

PERLITT Lothar, « Ein einzig Volk von Brüdern. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung 'Bruder' », *Kirche* (FS. für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag [Hrsg. Dieter LÜHTMANN – Georg STRECKER] Tübingen 1980), p. 27-52.

PHILLIPS Anthony, « The Laws of Slavery : Exodus 21.2-11 », *JSOT* 30 (1984), p. 51-66.

PLOEG Jan P. M. van der, « Slavery in the Old Testament », *Congress Volume, Uppsala 1971* (ed. G. W. ANDERSON *et al.*) (VTS 22 ; Leiden 1972), p. 73-87.

PONS Jacques, « La référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans les codes de loi de l'Ancien Testament », *ETR* 63 (1988), p. 169-182.

POTIN Jean, *La fête juive de la Pentecôte*, T. I (LD 65 ; Paris 1971).

PREUß Horst Dietrich, « יָצָא *jāṣā'* », TWAT III, c. 795-822.

RABINOWITZ J. J., « A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit », *VT* 8 (1958), p. 95.

RAD Gerhard von, « Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch », *ZDPV* 66 (1943), p. 191-204. Repris dans *Gesammelte Studien*, p. 87-100.

— « Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens », *Gesammelte Studien*, p. 136-147.

— *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBüch AT 8 ; München 1965³, 1. Ausgabe, 1958).

RAMÍREZ KIDD José E., *Alterity and Identity in the Bible.* The גר in the Old Testament (BZAW 283 ; Berlin – New York 1999).

RENDTORFF Rolf, « The *Ger* in the Priestly Laws of the Pentateuch », *Ethnicity and the Bible* (ed. Mark G. BRETT) (BIS 19 ; Leiden 1996), p. 77-87.

— *Die « Bundesformel ».* Eine exegetisch-theologische Untersuchung (SBS 160 ; Stuttgart 1995).

REVENTLOW Henning Graf, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht* (Neukirchen 1961).

RIAUD Jean, « La célébration de chaque septième sabbat dans la communauté des thérapeutes à Alexandrie », *Jubilé... Jubilés* (éd. BORD – HAMIDOVIĆ), p. 107-123.

RINGGREN Helmer, « גְּאֻלָּה גֹּאֵל גָּאַל », TWAT I, c. 883-890.

RIESENER Ingrid, *Der Stamm* עבד *im Alten Testament.* Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden (BZAW 149 ; Berlin – New York 1979).

RINGE Sharon H., *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee.* Images for Ethics and Christology (OvBTh 19 ; Philadelphia 1985).

RINGGREN Helmer, RÜTERSWÖRDEN U., SIMIAN-YOFRE Horacio, « עָבַד *'ābad* », TWAT V, c. 982-1012.

ROBINSON Gnana, « The Idea of the Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of the Sabbath », *ZAW* 92 (1980), p. 32-42.

— « Das Jobel-Jahr, die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes », *Ernten, was man sät.* Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag (Hrsg. Dwight R. DANIELS – Uwe GLESSMER – Martin RÖSEL) (Neukirchen-Vluyn 1991), p. 471-494.

RÖMER Thomas, « Le Deutéronome à la quête des origines », *Le Pentateuque.* Débats et recherches (éd. Pierre HAUDEBERT) (LD 151 ; Paris 1992), p. 65-98.

SANDERS James A., « Sins, Debts and Jubilee Release », *Luke and Scripture.* The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts (ed. Craig A. EVANS – James A. SANDERS) (Mineapolis 1993), p. 84-92.

SCHENKER Adrian, « Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog », id., *Text und Sinn im Alten Testament.* Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien (OBO 103 ; Freiburg – Göttingen 1991), p. 187-205. Première parution dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), p. 323-341.

— « Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11, *Bib* 69 (1988), p. 547-556.

— « Dynamique de dépassement dans la loi ancienne », *Novitas et veritas vitae.* Mélanges offerts au Professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65ᵉ

anniversaire (éd. Carlos-Josaphat PINTO DE OLIVEIRA) (Fribourg 1991), p. 3-8. Repris dans *Recht und Kult im Alten Testament*, p. 33-38.

— « The Biblical Legislation on the Release of Slaves : the Road from Exodus to Leviticus », *JSOT* 78 (1998), p. 23-41. Repris dans *Recht und Kult im Alten Testament*, p. 134-149.

— « Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr, das *dominium terrae* in Ex 23,10f und Lev 25,2-12 », *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt*. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (Hrsg. Hans-Peter MATHYS) (Neukirchen-Vluyn 1998), p. 94-106. Repris dans *Recht und Kult im Alten Testament*, p. 123-133.

— « Le monothéisme israélite », *Bib* 78 (1997), p. 436-448.

— « Die Freilassung der Hebraïschen Sklaven nach Dtn 15,12 und Jer 34,8-22 », dans *Recht und Kult im Alten Testament*, p. 150-157.

— *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien (OBO 172 ; Freiburg – Göttingen 2000).

SCHEUERMANN Georg (Hrsg.) *Das Jobeljahr im Wandel*. Untersuchungen zu Erlaßjahr- und Jobeljahrtexten aus vier Jahrtausenden (Forschung zur Bibel 94 ; Würzburg 2000 ; édition italienne : Marco ZAPELLA [éd.], Casale Monferrato 1998).

— « Das Jobeljahr im Neuen Testament », *Das Jobeljahr im Wandel*, p. 105-143.

SCHWEIZER H., *Elischa in den Kriegen*. Literaturwissenschaftliche Untersuchung von 2 Kön 3 ; 6,8-23 ; 6,24 - 7,20 (Studien zum Alten und Neuen Testament 37, München 1974).

SETERS John van, « The Law of the Hebrew Slave », *ZAW* 108 (1996), p. 534-546.

SKA Jean-Louis, « Quelques remarques sur P^g et la dernière rédaction du Pentateuque », *Le Pentateuque en question* (éd. Albert de PURY) (Genève 1989), p. 95-125.

— « Le Pentateuque : état de la recherche à partir de quelques récentes 'Introductions' », *Bib* 77 (1996), p. 245-265.

— *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (traduction de Frédéric VERMOREL) (Le livre et le rouleau 5 ; Bruxelles 2000 ; édition originale italienne : Roma 1998).

— « Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament », *Bible et droit*. L'esprit des lois (éd. Françoise MIES) (Le Livre et le Rouleau 12 ; Namur – Bruxelles 2001), p. 9-43.

SKLBA Richard J., « The redeemer of Israel », *CBQ* 34 (1972), p. 1-18.

SMITH Morton, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York 1971).

SNAITH N. H., « The Hebrew Root g'l (I) », *ALUOS* 3 (1961-62), p. 60-67.

SONSINO Rifat, *Motive Clause in Hebrew Law, Biblical Forms and Near Eastern Parallels* (SBLDS 45 ; Chico 1980).

SPENCER John R., « Levitical Cities », AnchorBD, Vol. IV, p. 310-311.

SPINA Franck Anthony, « Israelites as *gērîm*, 'Sojourners', in Social and Historical Context », *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Essays in Honor of D. N. Freedman (ed. C. L. MEYERS – M. O'CONNOR) (Winona Lake 1983).

SPRINKLE Joe M., *'The Book of Covenant', a Literary Approach* (JSOTS 174 ; Sheffield 1994).

STAMM Johann Jakob, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament.* Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung (Basel 1940).

— « גאל *g'l*, erlösen », THAT I, c. 383-394.

STRAUSS Hans, *Untersuchungen zu den Überlieferungen der vorexilischen Leviten* (Bonn 1960).

STUHLMUELLER Caroll, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnaBi 63 ; Rome 1970).

SZLECHTER Emile, « Le prêt à intérêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi », *RHPR* 35 (1955), p. 16-25.

TSEVAT Matitiahu, « The Basic Meaning of the Biblical Sabbath », id., *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible (New York 1980), p. 39-52 (reprise de *ZAW* 84 [1972], p. 447-459).

— « The Hebrew Slave According to Deuteronomy 15 :12-18 : his Lot and the Value of his Work, with Special Attention to the Meaning of מִשְׁנֶה » *JBL* 113 (1994), p. 587-595.

UNTERMAN Jeremiah, « The Social-Legal Origin for the Image of God as Redeemer of Israel », *Pomegranates and Golden Bells*, Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom, (ed. David P. WRIGHT – David Noel FREEDMAN – Avi HURVITZ) (Winona Lake 1995), p. 399-405.

VAUX Roland de, *Les institutions de l'Ancien Testament*, T. I (Paris 1989^{5}) et II (Paris 1991^{5}) (1ère édition 1960).

— Recension de NORTH Robert, *Sociology of the Biblical* Jubilee, *RB* 62 (1955), p. 610-612.

VAWTER Bruce, Recension de NORTH Robert, *Sociology of the Biblical Jubilee*, *CBQ* 17 (1955), p. 513-515.

VEERKAMP Ton, « Eine einseitige Ökonomie », *TxK* 44 (1989), p. 3-25.

WALDOW H. Eberhard Von, « Social Responsibility and Social Structure in Early Israel », *CBQ* 32 (1970), p. 182-204.

WALLIS Gerhard, « Das Jobeljahr-Gesetz, eine Novelle zum Sabbatjahr-Gesetz », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15 (1969), p. 337-345.

WEINFELD Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972).

— Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East (Jerusalem 1995; 1st ed. [hebr.] : Jerusalem 1985).

WELLHAUSEN Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1905^{6} ; 1. Ausgabe 1882).

— *Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Zweiter Druck mit Nachträgen (Berlin 1889).

WÉNIN André, *Pas seulement de pain...* Violence et alliance dans la Bible (LD 171 ; Paris 1998).

WESTBROOK Raymond, « Jubilee Laws », *Israel Law Review* 6/2 (1971), p. 209-226. Repris dans *Property and the Family in Biblical Law*, p. 36-57.

— « Redemption of Land », *Israel Law Review* 6/3 (1971), p. 367-375. Repris dans *Property and the Family in Biblical Law*, p. 58-68.

— « The Price Factor in the Redemption of Land », *RIDA* 32 (1985), p. 97-127. Repris dans *Property and the Family in Biblical Law*, p. 91-117.

— *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTS 113 ; Sheffield 1991).

WILDBERGER Hans, *Jesaja*. 3. *Teilband Jesaja 28-39*. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BKAT X/3 ; Neukirchen-Vluyn 1982).

WOLFF Hans Walter, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos* (BKAT XIV/2 ; Neukirchen-Vluyn 1969).

WOODHOUSE W. J., *Solon the Liberator*. A Study of the Agrarian Problem in Attika in the Seventh Century (London 1938).

WRIGHT Christopher J. H., « What Happened Every Seven Years in Israel ? Old Testament Sabbatical Institutions for Land, Debts and Slaves », *EvQ* 56 (1984), p. 129-138 et 193-201.

— *God's People in God's Land*. Family, Land, and Property in the Old Testament (Grand Rapids – Exeter 1990).

— « Jubilee, Year of », AnchorBD, Vol. III, p. 1025-1030.

WRIGHT David P., « Holiness (OT) », AnchorBD, Vol. III, p. 237-249.

WÜRTHWEIN Ernst, *Die Bücher der Könige, 1 Kön 17 – 2 Kön 25* (ATD 11/2 ; Göttingen 1984).

YAMAUCHI Edwin M., « Two Reformers Compared : Solon of Athens and Nehemiah of Jerusalem », *The Bible World*. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon (ed. Gary RENDSBURG – Ruth ADLER – Milton ARFA – Nathan H. WINTER) (New York 1980).

YARON Reuven, « Redemption of Persons in the Ancient Near East », *RIDA* 6 (1959), p. 155-176.

— « A Document of Redemption from Ugarit », *VT* 10 (1960), p. 83-90.

ZUCKSCHWERDT Ernst, « Zur litterarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes (Num 6,1-8) », *ZAW* 88 (1976), p. 191-205.

Index des auteurs cités

Index des références bibliques[1]

[1] Pour Lv 25, les passages qui font l'objet de commentaires détaillés sont en caractère gras. A l'intérieur de ces sections, les versets ne sont pas répertoriés en détail.

Summary

This line to line commentary of Lev. 25 endeavours to clarify a number of issues usually debated in the exegesis of this chapter – such points as the meaning of some rare (or in this context unusual) phrases, the question of the sabbatical character of the jubilee, the interpretation of certain juridical dispositions (especially the *g*[e]*'ullâ*), the relationship with similar laws in the Pentateuch or the problem of the literary unity of Lev. 25. It appears that the liturgical institution of the jubilee strives to bring into fact, by juridical dispositions, the theological principles formulated in motivation clauses. Centred on the land, the coherence between the liturgical institution, the juridical dispositions and the theological foundations thus clearly stands out. As a memorial of creation and redemption, the jubilee bears in itself the two meanings of the Sabbath – the one given in the book of Exodus and the other in Deuteronomy.

The most favourable historical context to place this law seems to be the Persian period. Even though one cannot deny the law's emphasis on willpower, it would be going too far to consider it pure utopia. Its reforming aim, which can easily be perceived in the casuistic dispositions, sets it apart from other exceptional measures known in the history of the Ancient Near East.